شرح الاشارات
للمحقق الطوسي

٣٧

تفسير شعف

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 700

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ وكفى عبده

٨٤٦
ط
٢٢

ر ك
٨٤١

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده، وهدانا الى تصدير الكلام
بتمجيده، والهمنا الاقرار بكلمة توحيده، وبعثنا على طلب الحق وتبيينه،
وصلواته على المصطفين من عبيده، خصوصاً على محمد وآله المخصوصين
بتاييده، وبعد فكما ان اكمل المعارف واجلها شاناً واصدق العلوم
واوثقها بنياناً هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كذلك اشرف
ما ينسب الى الحقيقة واليقين من جملتها واولاها بان توقف الهمة
طول العمر على تقنيتها هو معرفة اعيان الموجودات المترتبة المت
المتسلسلة المنتهية الى غايتها ومنتهيها وذلك هو الفن الموسوم
بالحكمة النظرية التي تستعد باقتنائها النفوس البشرية، وكما ان
المتقدمين من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم بالتاسيس
والتمهيد كذلك المتاخرون الخائضون فيها اقصوا حق من قبلهم
بالتلخيص والتجريد، وكما ان الشيخ الرئيس ابا علي الحسين بن سينا
شكر الله سعيه مؤيداً بالنظر الثاقب والحدس الصائب موفقاً
في تهذيب الكلام وتقريب المرام مستغنياً بتمهيد القواعد وتقييد
الاوابد مجتهداً في تقرير الفوائد وتجريدها عن الزوائد كذلك
كتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه وكتبه كما وسمه
هو به مشتمل على الاشارات الى مطالب الامهات مشحون
بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص
محتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات
معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكلمات شائقة
قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه واستقصى
الامال الواقعة دون الاطلاع على فحاويه وقد شرحه

فيمن شرحه الفاضل العلامة فخر الدين ملك المناظرين
محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خيراً
فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في تعبير
ما التبس فيه باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصده نهج
طريقة الاقتفاء وبلغ في التفتيش عما اودع فيه اقصى
مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في الرد على صاحبه اثناء
المقال وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال فهو بتلك
المساعي لم يزده الا قدحاً ولذلك سمى بعض الظرفاء
شرحه جرحاً ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة
لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة وان يذبوا عما قد
تكفلوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا
شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا
عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا
عليه بتعريض او تصريح متمسكين بذيل العدل والانصاف
متجنبين عن البغي والاعتساف فان الى الله الرجعى وهو احق
بان يخشى ولقد سألني بعض اجلة الخلان من الاحبة الخلصان
وهو المجلس الرفيع ربيب الدولة وشهاب الملة قدوة الحكماء
والاطباء سيد الاكابر والفضلاء بلغه الله ما يتمناه
منقلبه ومثواه ان اقرر ما تقرر عندي مع قلة البضاعة
واودع ما قبض عليه يدي مع قصور الباع في الصناعة من معاني
الكتاب المذكور ومقاصده وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني
على مبانيه وقواعده مما تعلمته من المعلمين المعاصرين
والاقدمين او استفدته من الشرح المذكور وغيره
من الكتب المشهورة او استنبطته بنظري القاصر
وفكري الفاتر واشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل

الشارح بما ليس في مسايل الكتاب بقادح، واتلقى ما
يتوجه منه عليها بالاعتراف مراعيا في ذلك شريطة
الانصاف، واغمض عما لا يجدى مطايل ولا يرجع الى
حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية الفاظه كما اوردها
بل مقتصرا على ذكر المقاصد التى قصدها مخافة الاطناب
المؤدي الى الاسهاب، وفى نيتى ان شاء الله تعالى ان اسميه
بحل مشكلات الاشارات بعد ان اتممه وارجو
ان يغفر لي ربي خطيئاتي، ويعذرني من يعثر على هفواتي
فاني للخطايا المقترف وبالقصور والعجز لمعترف ومن الله
التوفيق، واليه انتهاء الطريق،

صدر الكتاب

قال الشيخ رحمه الله احمد الله على حسن توفيقه
واساله هداية طريقه، والهام الحق بتحقيقه، افاد الفاضل
الشارح ان هذه المعانى يمكن ان يحمد على كل واحدة من
مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها النظرية اولا ثم
جودة الترقى من العقل الهيولانى الذى من شانه
والعملية بين حدى النقصان والكمال اما النظرية
فلان جودة الترقى من العقل الهيولانى من شانه الاستعداد
المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذى من شانه
ادراك المعقولات الاولى اعنى البديهيات لا يكون الا بحسن
توفيقه تعالى، وجودة الانتقال من العقل بالملكة الى
العقل بالفعل الذى من شانه ادراك المعقولات الثانية
اعنى المكتسبة لا يتاتى الا بهدايته تعالى الى سواء الطريق دون

مضلاتها، وحصول العقل المستفاد اعنى العقود اليقينية التى
هى غاية السلوك لا يمكن الا بالهامه الحق بتحقيقه، فان جميع ما
يقتضيها من المقدمات وغيرها لا يفعل في النفس الا اعدادا
ما لقبول ذلك الفيض من مفيضه، واما العملية فلان
تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الالهية
انما يكون بحسن توفيقه، وتزكية الباطن من الملكات الردية
يكون بهدايته، وتحلية السر بالصور القدسية تكون بالهامه
واقول الطالب السالك يرى فى بدو سلوكه
ان مطالبه انما تحصل بسعيه وكده وبتوفيق الله تعالى اياه
في ذلك، وهو جعل الاسباب متوافقة فى التسبب ثم انه
اذا امعن في السلوك علم انه لا يقدر عليه الا بهداية الله تعالى
الى الطريق السوى، واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس فيما
يحاوله من الكمالات الا قابلا لما يفيض عليه من الفاعل الاول
جل ذكره، فظاهر انه يرى فى كل حالة من الاحوال الثلثة ان لله
تعالى فى كل ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا الا ان ما ينسبه الى نفسه
من التاثير في الحالة الاولى اكثر مما ينسبه الى الله تعالى
وفى الحالة الثانية قريب منه، وفى الحالة الثالثة اقل منه وانما
يختلف اراؤه بحسب استكماله قليلا قليلا، فالشيخ عبر
بالتوفيق والهداية والالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من
الله تعالى في الاحوال الثلثة مما يراه سببا لانجاح مرامه ثم نبه
المتعلم بما افتتح به كتابه على انه ينبغى له اذا دخل في زمرة
الطالبين ان يحمد الله على ما تيسر له من التوفيق للخوض في
السلوك، ويساله ما يرجوه من الهداية ويلتمس الهام ما يستتم له بهما

الوصول الى المنتهى فايزا بمطالبه قوله وان يصلى
على المصطفين من عبيده لرسالته وخصوصا على النبى محمد وآله
ايها الحريص على تحقيق الحق انى مهد اليك فى هذه الاشارات
والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة
بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها ٥ الفروع لاصولها
كالجزئيات لكلياتها مثال زيد وعمرو للانسان والتفصيل لجملتها
كالاجزاء لكلها مثال زحل والمشترى للمتحيرة فالفروع
غير موجودة فى الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود فى
الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا معه بالفعل واخراج الفروع الى
الفعل يحتاج الى تصرف زايد فى الاصل وهو المسمى بالتفريع
فلذلك قال سهل عليك تفريعها ولم يقل ظهر او بان لك
فروعها قوله ومبتدئ من علم المنطق ومنتقل عنه الى
علم الطبيعة وما قبله ٥ الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة فى
تعلم ساير العلوم واما الطبيعة فهى المبدأ الاول لحركة ما هى
هى فيه اعنى الجسم الطبيعى ولسكونه بالذات والعلم المنسوب
اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها
فانه احد مسايل العلم المنسوب الى ما قبلها ومبادى الطبيعة
من المجردات انما يكون قبلها فى نفس الامر قبلية بالذات و
العلية وبالشرف ويكون بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع
فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات بعقولنا
ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم بمباديها
فالعلم بمبادى الطبيعة وما يجرى مجراها من الامور العامة
يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما بعدها لثانيهما

وهو الفلسفة الاولى وله تقدم باعتبار آخر على علم الطبيعة
وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها
الموضوعة فيها والعلم بالمبادى اقدم من العلم بما له المبادى
وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذى سبق
لان الضمير فيه عايد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى
لا تسمى علم ما قبل علم الطبيعة بل يسمى علم ما قبل الطبيعة ولو كان
الشيخ يعنى به اعتبار الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل
الشارح من كون الالهى متاخرا عن الطبيعى فى التعلم بحسب
الاغلب الا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بما يبتنى
على الطبيعيات فصار الالهى متقدما فى كتابه هذا بالوجهين
ولاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل لما مر ولان الشيخ
انما اثبت الاول وصفاته فى هذا الكتاب بما اثبتها هو و
من الحكماء الالهيين فى ساير الكتب وانما خالف ههنا فى ترتيب
المسايل وخلط احد العلمين بالآخر على حسب ما يقتضيه السياق

النهج الاول فى غرض المنطق

قوله فى غرض المنطق وهو فى بعض النسخ اى فصل فى
غرض المنطق لان النهج فيه قوله المراد من المنطق
ان يكون عند الانسان ٥ جمع فيه فايدتين الاولى بيان
ماهية المنطق والثانية بيان لميته اعنى الغرض منه ولما استلزم
الثانية الاولى من غير انعكاس خصهما بالغرض لاشتماله بيانها
على البيانين جميعا فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها
عند الانسان قوله آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن

ان يضل في فكره هذا رسم للمنطق وقد تختلف رسوم الشئ
باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها
ما يكون بحسب ذاته مقيسا الى غيره كفعله او فاعله او غايته
او شئ آخر مثلا يرسم الكوز بانه وعاء صغير او خزف كذا وكذا
وهو رسم بحسب ذاته وبانه آلة يشرب بها الماء وهو رسم
بالقياس الى غايته وكذا في سائر الاعتبارات والمنطق
علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر
الشيخ عنه في موضع آخر بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد
من الاعتبارين رسم ولكن اخصهما تعلقا ببيان الغرض هو
الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه ههنا بذلك الاعتبار و
التنازع فيه هل هو علم ام لا ليس مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق
صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه
يقتضي تحصيل شئ مطلوب مما هو حاصل عند الناظر او يعين
على ذلك والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات
الاولى التي هي حقايق الموجودات واحكامها المعقولة
فهو علم بعلوم خاصة ولا محالة يكون علما ما وان لم يكن داخلا
تحت العلم بالمعقولات الاولى التي يتعلق باعيان الموجودات
اذ هو ايضا علم خاص آخر مباين للاول والقول بانه آلة
للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشئ لانه ليس بآلة لجميعها
حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها
كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي يورد
في هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق
لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق آخر يتسلسل وذلك

لتخصص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها والمنطق
يشتمل اكثره على اصطلاحات تنبه عليها واوليات تتذكر و
تعد لغيرها ونظريات ليس من شانها ان يغلط فيه كالهندسيات
يبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق فان احتيج في شئ منه
على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج
الا الى الصنف الاول فلا يدور الاحتياج اليه واما قوله
آلة قانونية فالآلة هي ما يوثر الفاعل في منفعله القريب منه
بتوسطه والقانون معرب رومي الاصل وهو كل صورة كلية
تعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها والآلة القانونية
عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة له و
كلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره وانما قال يعصمه مراعاتها
لان المنطقي قد يضل اذا لم يراع المنطق واما قوله عن
ان يضل في فكره فالضلال ههنا فقدان ما يوصل الى المطلوب و
ذلك يكون اما باخذ السبب لما لا سبب له او بفقد السبب
او باخذ السبب مكانه فيما له سبب قوله واعني
بالفكر ههنا اي في رسم هذا العلم وذلك لان الفكر قد
يطلق على حركة النفس التي آلتها مقدم البطن الاوسط من
الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة
في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيلا و
قد يطلق على معنى ثان اخص من الاول وهو حركة من جملة
الحركات المذكورة يتوجه النفس بها من المطالب مترددة
في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المودية
اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى

ثالث وهو جزء من الثاني وهو الحركة الأولى وحدها من
غير ان يجعل الرجوع الى المطالب جزءا منه وان كان الغرض
منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي يعد
من خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه
وفي جزئيه معا الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي
يستعمل بازائه الحدس على ما سياتي ذكره في النمط الثالث
فخصص الشيخ لفظ الفكر ههنا بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة
قوله ما يكون عند اجماع الانسان يعني به الحركة الاولى
المبتداء بها من المطالب الى المبادي والثانية المتنقل بها من
المبادي الى المطالب جميعا والاجماع هو الازماع وهو تصميم
العزم قوله ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه يعني
به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادي الى المطالب
وهذه الحركة وحدها من غير ان يسبقها الاولى لا تتفق
لانها تكون حركة نحو غاية غير متصورة وقد نص على ذلك
المعلم الاول في باب الكتاب المقدمات من كتاب القياس
والفاضل الشارح قد تحير في تفسير معنى الفكر اولا وفي تقييد
بقوله ههنا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون عند الانتقال
المذكور وبين نفس الانتقال ثالثا وحمله مرة على امر غير الانتقال
ومرة على الانتقال ثم جعل الحركة الاولى ارادية وسماها
فكرا واحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدسا لا
يحتاج معه اليه وكل ذلك خبط يظهر بادنى تامل مع ضبط ما
قررناه وانما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم او ادراكات
لان الظنون ونحوها قد تكون مبادي ايضا وانما قال عن

امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الى
المطالب انتقالا صناعيا انما يكون فوق واحدة وهي اجزاء
الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سيبين قوله
متصورة او مصدق بها فالمتصور هو الحاضر مجردا عن الحكم
والمصدق به هو الحاضر مقارنا له ويقتسمان جميع ما يحضر
الذهن قوله تصديقا علميا او ظنيا او وضعا وتسليما
الشك المحض الذي لا رجحان معه لاحد طرفي النقيض على
الآخر يستلزم الحكم عليه فلا يقارن ما يوجد الحكم فيه اعني
التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط
والحكم بالطرف الراجح اما ان يقارنه الحكم بامتناع المرجوح
او لا يقارنه بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم والثاني
هو المظنون الصرف والجازم اما ان تعتبر مطابقته للخارج
او لا تعتبر فان اعتبر فاما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول
اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه او لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين
ويجتمع ثلثة اشياء الجزم والمطابقة والثبات وان امكن
فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق هو الجهل
المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون
الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة
او عنهما وعن الجزم وحينئذ ينقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج
الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه ذلك وان كان لا يخلو عن
احد الطرفين فاما ان يقارن تسليما او انكارا والاول
ينقسم الى عام اما مطلق يسلمه الجمهور او محدود يسلمه
طائفة والى خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او مناظر

والثاني يسمى وضعًا فمنه ما يصادر به العلوم ويبنى عليه المسائل
ومنه ما يضعه القايس الخلفي وان كان مناقضًا لما يعتقده
ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه
ومنه ما يقول به القايل باللسان دون ان يعتقده كقول
من يقول لا وجود للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى اوضاعا
وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليميا
باعتبار ووضعيا باعتبار آخر مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس
الى السايل واليه وقد يتعرى التسليم عن الوضع في مثل ما لا
ينازع فيه من المسلمات او الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في
بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من
ذلك فيقال لكل راى يقول به قايل او يفرضه فارض وبهذا
الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وما ذهب اليه الفاضل
الشارح في تفسيرهما وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم
ما يسلمه شخص واحد ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة
فاقسام التصديقات بالاعتبار المذكور من علمي وظني ووضعي
وتسليمي لا غير ومبادي البرهان علمي ومبادي الجدل و
الخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية واما الشعر فلا
يدخل تحت التصديق الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ
لها وانما اتى الشيخ بحرف العناد في قوله علميا او ظنيا او
وضعا وتسليما لتباين العلم والظن بالذات ومباينتهما
للوضع والتسليم بالاعتبار ولم يات بحرف العناد في قوله
وتسليما لتساوقهما في بعض المواد وقول الفاضل الشارح
انه قدم الخطابة على الجدل لانها انفع [illegible]

الظن

الظن بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا اليقين من مبادي الصناعات
الثلثة الان بحمله على الظن الصرف وانما قسم الشيخ التصديق
باقسامه ولم يقسم التصور لان انقسام التصديق اليها انقسام
طبيعي ليس بالقياس الى شيء ولذلك يقتضي تباين الاقيسة المؤلفة
منها بحسب الصناعات المذكورة واما التصور فانه لا ينقسم
الى اقسام كذلك بل ينقسم مثلا الى الذاتي والعرضي و
الجنس والفصل وغيرها انقساما عرضيا وبالقياس الى شيء
فان الذاتي لشيء قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة
الخطابية التي لا تصير برهانية البتة وتعليل الفاضل
الشارح ذلك بان التصور لا يقبل القوة والضعف و
التصديق يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان
المتصور بالحد الحقيقي كالمتصور بالرسوم والامثلة وانما
نشاء من غلطه هذا رايه الذي ذهب اليه في التصورات
انها لا يمكن ان يكتسب **قوله** الى امور غير حاضرة
فيه يعني ان المطلوب لا يكون معلوما وقت الطلب
فان الحاصل لا يستحصل فان قيل انكم فسرتم الفكر بالحركة
من المطالب الى المبادي والعود اليها فكيف يتحرك عما لم
يحضر عند المتحرك وبم يعرف انها هي المطالب ان لم تكن
معلومة اصلا اجيب بان المطلوب يكون حاضرا من جهة
غير حاضر من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي
لم يحضر يطلب ومن الجهة التي حضر يتحرك عنه او لم يعرف
انه المطلوب آخرا والسبب في ذلك اختلاف مراتب
الادراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمطلو

تصوره معلوم بادراك ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه
معلوم الحدود مطلوب الحكم عليها قوله وهذا الانتقال
لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئته ش يريد بالانتقال
الحركة من المبادي الى المطالب وقد ذكرنا ان المبادي لكل مطلوب
انما يكون فوق واحد ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شيء واحد
الا بعد ما يصير وبينها علة واحدة لذلك الشيء لان المعلول الواحد
له علة واحدة والتاليف جعل الاشياء الكثيرة شيئا يمكن ان
يطلق عليها الواحد بوجه ما فالمبادي يتادى الى المطالب بنا
بالتاليف والتاليف المراد به في هذا الموضع لا يخلو من ان
لبعض اجزائه عند البعض وضعا ما وذلك هو الترتيب
ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة او حالة بسببها يكون
لها واحد وهي الهيئة وهي متاخرة بالذات عن الترتيب كما هو
متاخر عن التاليف فاذن لا يخلو هذا الانتقال من ترتيب
وهيئة للمبادي التي ينتقل منها الى المطالب وكذلك قد يكون
للمبادي بالنسبة الى المطالب ايضا ترتيب وهيئة على القياس
المذكور قوله وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على
وجه صواب وقد يقع لا على وجه صواب ش صواب الترتيب
في القول الشارح مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل
وصواب هيئته ان يحصل للاجزاء صورة وحدانية يطابق
بها صورة المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات
القياس ان يكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي وفي
الهيئة ان يكون الربط بينها في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي
وصواب الترتيب في القياس ان تكون اوضاع المقدمات

فيه

فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من ضرب منتج والفساد
في البابين ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها
الى الصور وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هي
التصورات والتصديقات الساذجة لا ينسب الى الصواب والخطاء
ما لم يقارن حكما واستعمال المواد التي لا تناسب المطلوب لا
ينفك عن سوء ترتيب او هيئة البتة اما بقياس بعض الاجزاء
الى بعض واما بقياسها الى المطلوب فاما المواد القريبة التي
للاقيسة التي هي المقدمات فقد يقع الفساد فيها انفسها
الهيئة والترتيب اللاحقين بها وذلك لما فيها من الترتيب
والهيئة بالنسبة الى الافراد الاولى قوله وكثيرا ما يكون
الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او متوهما انه
شبيه به ش اما باعتبار الصور وحدها فالصواب هو القياس
والشبيه هو الاستقراء لانه انتقال من جزئيات الى كلياتها
كان القياس انتقال من كلي الى جزئياته والموهم انه شبيه
به هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد في التمثيل لاثبات الحكم
المشترك يوهم مشاركة سائر الجزئيات له في ذلك حتى يظن
انه استقراء واما باعتبار المواد وحدها اعني القريبة فان المواد
الاول لا يوصف بالصواب وغير الصواب كما مر فالصواب
منها هو القضايا الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات
والمقبولات والمظنونات ومن وجه آخر المشبهات بغيرها
بالاوليات والموهم انه شبيه به المشبهات بالمسلمات واما
معا فالصواب هو البرهان والشبيه به هو الجدل والخطابة
من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه به هو المشاغبة

ويلزم على ذلك ان يكون الجدل من جملة الشبيه فانها يشبه
الجدل كما ان السفسطة يشبه البرهان والفاضل الشارح
عد الجدل والخطابة في الصواب وجعل الشبيه به المغالطة
والموهم انه شبيه به المشاغبة ويلزم على ذلك ان يكون
الجدل من جملة الشبيه لان المشاغبة توهم انها جدل حق
فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة
الانسان الى امور مستحصلة هذا الى آخر الاشارة رسم
للمنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم جنسه والباقي
من قبيل الخاص وانما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع لان
هذه الخاصة اعني الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة
والردية لم تكن بينة فلما بانت عرفه بها قوله يتعلم فيه و
في بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات والاول يقتضي حمل
الضروب على الضروب الكلية التي هي كالقوانين وبيانها المسائل
المنطقية والثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما
هي مستعملة في سائر العلوم وانما قال علم يتعلم فيه ضروب
الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات لان المقصود من
بالقصد الاول ليس معان يتعلم ضروب الانتقالات بل المقصود
هو الاصابة في الفكر كما تقدم والعلم بالضروب انما صار
مقصودا بقصد ثان لان الاصابة مفتقرة الى ذلك و
الشارح افاد انه انما قال للمنطق علم يتعلم منه ضروب
الانتقالات وللطب علم يعرف منه احوال بدن الانسان
الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات في انفسها هي
العلوم والجزئيات التي يستعمل الطب فيها ابدان جزئية

لنوع الانسان وقد تخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات
قوله واحوال تلك الامور ه العلم بماهيات تلك
الامور معقولات اولى وباحوالها معقولات ثانية وهي كونها
ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة ومناسبة وغير متناسبة
وما جرى مجراها فالعلم بذلك مقصود بقصد ثالث لان
ضروب الانتقالات تعرف بذلك قوله وعدد اصناف
ما ترتيب الانتقال فيه وهيئته جاريان على الاستقامة واصناف
ما ليس كذلك ه فالاول هو الضروب المنتجة من القياسات
البرهانية والحدود التامة والثاني ما عداها مما يشتمل على
فساد صوري او مادي من القياسات والتعريفات المستعملة
في سائر الصناعات ومما لم يستعمل اصلا لظهور فساده والعجب
ان الفاضل عد الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء
والتمثيل في غيرها والعمدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل
الاستقراء على ما تبين فيهما اشارة وكل تحقيق
بترتيب لاشياء حتى يتادى منها الى غيرها بل كل تاليف
فذلك التحقيق يحوج الى تعرف المفردات التي يقع فيها الترتيب
والتاليف ه كل تحقيق اي كل تحصيل او اثبات علمي والتاليف
[illegible] من الترتيب بالذات كما مر والترتيب اخص من التاليف
بان يوجد تاليف من اشياء لها وضع عقلا او حسا من غير
ترتيب فان ذلك لا يمكن لكن ربما لا يعتبر فيه الترتيب بل
بان الترتيب المعتبر يستلزم التاليف المعتبر والتاليف
المعتبر لا يستلزم الترتيب المعتبر بل يستلزم ترتيبا ما لكن
وقوعه في ... مثلا التاليف من اب م يمكن ان يقع

على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب بإمر اوغيره مما يمكن والمراد ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل بكل تاليف فانه يحتاج الى تعرف المفردات التى هى مواد الترتيب والتاليف لان اختصاص الترتيب المعين بالتادية الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها وليس المراد من قوله بكل تاليف ما يفهم منه ان كل واحد مما هو تحقيق موصوف بالتعلق بكل واحد من التاليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل باى تاليف اتفق فانه كذا وكذا وانما قال كذلك ليعلم ان علة الاحتياج الى تعرف المفردات ليست هى الترتيب بل اعم منه وهو التاليف **قوله** لا من كل وجه بل من الوجه الذى لاجله يصلح ان يقع فيها ٥ اى لا من حيث هى معقولات اولى وطبايع لاعيان الموجودات بل من حيث هى معقولات ثانية ولا كذلك مطلقا فان البحث عن المعقولات الثانية من حيث هى معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث ينتقل منها الى غيرها **قوله** ولذلك ما يحتاج المنطقى الى ان يراعى احوالا من احوال المعانى المفردة ثم ينتقل منها الى مراعات احوال التاليف ٥ التاليف صنفان اول وثان فالاول يقع فى الاقوال الشارحة والقضايا واجزاؤه مفردات ويذكر احوالها الصورية فى ايساغوجى والمادية فى قاطيغورياس والثانى يقع فى الحجج واجزاؤه قضايا هى مفردات بالقياس اليها ومؤلفات بالقياس الى ما قبلها ويذكر احوالها الصورية فى بارى ارمنياس

ويشتمل عليه النهج الثالث والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية فى اثناء مباحث الصناعات الخمسة ويشتمل عليها النهج السادس

اشارة ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما ٥ للشى وجود فى الاعيان ووجود فى الاذهان ووجود فى العبارة ووجود فى الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهى على المعنى الذهنى دلالتين وضعيتين تختلفان باختلاف الاوضاع والذهنى على الخارجى دلالة طبيعية اصلا فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان العلاقة الحقيقية هى التى بين العين والمعنى **قوله** وربما اثرت احوال فى اللفظ فى احوال فى المعنى ٥ الانتقالات الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة فى الاذهان فلهذا السبب ربما تادت الاحوال الخاصة بالالفاظ الى توهم امثالها فى المعانى وتغيرت المعانى بتغيرها والاغلاط التى تعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا انما يسرى الى المعانى لاشتمال الالفاظ الذهنية ايضا عليها **قوله** فلذلك يلزم المنطقى ايضا ان يراعى جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم ٥ اى نظره فى المعانى انما يكون بالقصد الاول وفى الالفاظ بقصد ثان ونظره فى الالفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو معرفة حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وسائر احوالها فى دلالاتها كدخول السلب على المقتضى للسلب وعلى المقتضى للعدول وكذلك دخولها

على الجهة وذخول الجهة عليهما وبالجملة سائر ما يذكر في شرائط النقيض
والمغالطات اللفظية قوله الا فيما يقلّ ه يريد به ما
تختص باللغة التي يستعملها المنطقي ويتغير به حال المعنى فانه من
ان يتنبه له وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف في لغة العرب
على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالة انما على ما وان حتى
النفية ودلالة صيغة السلب الكلي على المعنى المتعارف الذي
يجي بيانه اشارة ولان المجهول بازاء المعلوم ه
الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه
قد يستحصل العلم والجهل المركب يقابله تقابل الضدين
ومعه لا يمكن ان يستحصل العلم واراد بالمجهول ههنا
المجهول بالجهل البسيط وقسمه قسمة مقابله الى التصور والتصديق
فان الاعدام لا تتمايز الا بالملكات ولا ينقسم الا باقسامها
قوله فكما ان الشي قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا
بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق ه ينبه على
عدم العناد بين التصور والتصديق فان احدهما يستلزم
الآخر بل العناد بين عدم الحكم مع التصور الذي عبر عنه بقوله
ساذجا وبين وجوده معه وانما قال بمعنى اسم المثلث ولم
يقل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون
بحسب الذات والاول قد يعرى عن التصديق والثاني
لا يعرى لانه متاخر عن العلم بهلية المتصور فلا يحسن
التمثيل به في التصور الساذج قوله مثل علمنا ان
كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين ه ذلك تصديق
مبرهن عليه في الشكل الثاني والثلثين من المقالة الاولى

عن علل الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق
بينهما فقال ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر
الموضوع اليه في تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه
في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية
للمثلث يريد به القسم الاول من الذاتي وهو الذاتي عند
الجمهور وقد يقال له جزء الماهية بالمجاز فان الجزء الحقيقي
لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على الماهية بل انما يكون جزء
اللفظ الدال عليه جزءا من حدها فهو يشبه الجزء لذلك وفق
الى اطلاق الجزء عليه لعون العبارة عنه ثم انه بين الفرق بين
علل الماهية وبين علل الوجود بالخاصية الاخيرة المذكورة
فانها موجودة لعلل الماهية غير موجودة لعلل الوجود فقال
ولهذا لا نفتقر في تصور الجسم جسما الى ان نمتنع عن سلب
المخلوقية عنه من حيث نتصوره جسما ونفتقر في تصور المثلث
مثلثا الى ان نمتنع عن سلب الشكلية عنه قال الفاضل
الشارح الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب الآن
الامتناع عن السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال ايضا الذي
هو شرط في ان تظهر الخاصية المذكورة له والقطع بالايجاب لا
يستلزمه لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة
من الفعل وذلك عندما لا يكون الذاتي مخطرا بالبال بل
يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه ولذلك عدل عن ذكر
القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب اقول
وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب والقطع بالايجاب
متلازمان وحكمها في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا

ومنه رسم ونحوه يعني بقوله ونحوها ماعدا التصور التام واليقين من التصورات الناقصة والظنون واعلم ان الحد يتألف من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد في اللغة المنع ويقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشيء طرفه وانما سمي الطرف حدا لانه يمنع ان يدخل فيه خارج او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هي امور داخلة وتدل على شيء هي ماهيته والعرضيات خارجة وتدل على شيء هي آثاره وعوارضه فسمي التعريف بتلك حدا وبهذه رسما قوله ونحوه يريد به مادون الرسم من الامثلة وغيرها قوله وان يسمى الشيء الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقراء ونحوه القياس تقدير الشيء على مثال شيء آخر يقال قاس النعل بالنعل والقايس يقيس الجزئي بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء قصد القرى قرية فقرية يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض والمستقري يتتبع الجزويات جزويا فجزويا ليحصل الكلي قوله ونحوه يريد به التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا لانه الحاق جزئي بجزئي آخر في الحكم قوله ومنهما يصار من الحاصل الى المطلوب فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم يريد بالحاصل المعلوم مبادي ذلك المطلوب التي مر ذكرها قوله ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار موديا الى المطلوب يريد بالتفطن للجهة التي لاجلها ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين لان المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب

كانا بالفعل وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد قوله من حيث تتصوره جسما اقول فائدة هذا القيد ان امتياز الماهية عن الوجود لا يكون الا في التصور فعلنا لا امتياز عن علل الوجود الا مثال قوله وان كان هذا فرقا غير عام اي ليس فرقا بين الذاتيات وبين جميع العرضيات فان بعض العرضيات يشاركها فيه كما بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا تلزم الماهية ومثاله ان يفرق بين المثلث والدائرة بان المثلث مضلع بخلاف الدائرة فان التضليع وان كان يعم المثلث وغيره لكنه يفيد الفرق في هذا الموضع المطلوب

اشارة الى الذاتي المقوم

اعلم ان كل شيء له ماهية فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان بان تكون اجزاؤها حاضرة معها الماهية مشتقة عن ما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو والمراد ههنا كل شيء له ماهية مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر الاجزاء وانما خص البيان بالمركبات لانه يريد بيان القسم الاول من الذاتيات الذي يعرفها الجمهور قوله واذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا احد الوجودين وغير مقوم به يعني بالوجودين الخارجي والذهني والشيء قد تكون حقيقته هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود مقوما له من حيث هو كذلك قوله فالوجود معنى مضاف الى حقيقته لازم او غير لازم الوجود اللازم هو ما يدوم بدوام وجوده وغير اللازم ما لا يدوم قوله واسباب وجوده

تبوتها عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان ان الحبلى لا
تحبل وان هند امثلا لكن ثم يراها عظيمة البطن فظنها حبلى و
ذلك لعدم الترتيب والهيئة فى علميه وعليه يقاس فى التصورات

اشارة

فالمنطقى ناظر فى الامور المتقدمة المناسبة
لمطلوب مطلوب ه لا يريد لك المطالب
الجزئية التى مع المواد لحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية
او التصديقية المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية
والامور المتقدمة هى مباديها المناسبة لها على الوجه الكلى
القانونى ايضا **قوله** وفى كيفية تاديها بالطالب الى
المطلوب المجهول فقصارى امر المنطقى اذن ان يعرف مبادى
القول الشارح وكيفية تاليفه حدا كان او غيره وان يعرف
مبادى الحجة وكيفية تاليفه قياسا كان او غيره ه اى فى حالة
مناسبتها والنفطن المذكور وبالجملة فقد صرح فى هذا
الفصل اذ ذكر ان المنطقى ناظر فى الامور المتقدمة المناسبة
وان قصارى امره ان يعرف مبادى القول الشارح والحجة
بالاحتياج الى المنطق فى الحركة الاولى من حركتى الفكر
وفيما يليهما من باقى كلامه بالاحتياج اليه فى الحركة الثانية
وذلك يوكد ما قلناه اولا **قوله** واول ما ينفتح
منه فانما ينفتح من الاشياء المفردة التى يتالف منها الحد
والقياس وما يجرى معهما فلنفتتح الآن ه يريد به ما نبين فى
كتاب ايساغوجى **قوله** ولنبدا بتعريف كيفية دلالة
اللفظ على المعنى ه فبدا بما هو بعيد عن المقصود الاول من
المنطق لاخلال المقصود اليه فى آخر الامر

اشارة

الى دلالة اللفظ على المعنى ه اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل
المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه
مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلثة اضلع واما على سبيل
التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذى يطابقه مثل دلالة
المثلث على الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم الشكل بل
على انه اسم لمعنى جزؤه الشكل واما على سبيل الاستتباع والالتزام
بان يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى
يلزمه معنى آخر غيره كالرفيق الخارجى لا كالجزء منه بل هو مصاحب
ملازم له مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل
صنعة الكتابة ه دلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالتا التضمن
والالتزام باشتراك العقل والوضع ويشترط فيهما ان لا يكون
الاسم دالا بالاشتراك على المعنى وعلى جزئه كالممكن على العام
والخاص او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون
بانتقال عقلى من احدهما الى الآخر **قوله** فى الالتزام
مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة
الكتابة ذكر له مثالين احدهما للازم لا يحمل على ملزومه والثانى
للازم يحمل وانما قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب لان
الاول يلزم الانسان والثانى لا يلزمه وذهب الفاضل
الشارح الى ان الالتزام مهجور فى العلوم واستدل عليه بان
[دلالة اللفظ] على جميع اللوازم محالة اذ هى غير متناهية وعلى البينة منها
باطلة لان البين عند شخص ربما لا يكون بينا عند آخر فلا
يصلح لان يعول عليه **اقول** وهذا بعينه يقدح فى
المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف

فيان الالتزام فى جواب ما هو وما جرى مجراه من الحدود التامة
لا يجوز ان يستعمل على ما يجيء بيانه واما فى ساير المواضع فقد يعتبر
ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن
الاجناس اذ هى لا تدل على ماهيات المحدودات الا بالالتزام
كما يتبين ∴ **إشارة** ∴ الى المحمول اذا قلنا ان الشكل
محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة
المثلث هى حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء الذى يقال له
انه مثلث فهو بعينه يقال له انه شكل سواء كان فى نفسه معنى
ثالثا او كان فى نفسه احدهما ه هذا البحث يورد بعض
مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده ههنا ليعرف ان اطلاق
الاسم على المعنى ليس بحمل والحمل الذى بينه فى هذا الفصل
هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة فمعناه كما قال ان الشيء
الذى يقال له مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان
ذلك الشيء فى نفسه معنى ثالثا مغايرا للمثلث والشكل او كان
فى نفسه هو المثلث بعينه او الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعى
اتحاد الموضوع والمحمول من وجه وتغايرهما من وجه وما به
الاتحاد غير ما به التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذى عبر
عنه الشيخ بالشيء وما به التغاير قد يمكن ان يكون شيئين
متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضاحك والناطق
المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما بالضاحك والناطق
وحينئذ ان جعلا موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا
مغايرا لهما وذلك معنى قوله كان فى نفسه معنى ثالثا وقد يمكن
ان يكون شيئا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف

الى الشكل الذى يعبر عن المجموع بالمثلث وحينئذ ان جعل
ذلك المجموع موضوعا كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجردا
عما به التغاير كما يقال مثلا المثلث شكل وان جعل محمولا كان
الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل مثلث و
ذلك معنى قوله او كان فى نفسه احدهما ونوع آخر من الحمل يسمى
حمل الاشتقاق وهو حمل هو ذو هو كالبياض على الجسم والمحمول
بذلك الحمل لا يحمل وحده على الموضوع بالمواطاة بل يحمل مع
لفظة ذو كما يقال الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض
فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة هو
الاول ∴ **إشارة** ∴ الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان
اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا
فاللفظ المفرد هو الذى لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين
هو جزؤه مثل تسميتك انسانا بعبد الله فانك حين تدل بهذا
على ذاته لا على صفته من كونه عبد الله فلست تريد بقولك عبد
شيئا اصلا فكيف اذا سميته بعيسى بلى فى موضع آخر قد تقول
عبد الله وتعنى بعبد شيئا وحينئذ يكون عبد الله نعتا له لا
اسما وهو مركب لا مفرد والمركب هو ما يخالف المفرد ويسمى
قولا فمنه قول تام وهو الذى كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم
او فعل وهو الذى يسميه المنطقيون كلمة وهو الذى يدل على
معنى موجود لشيء غير معين فى زمان معين من الازمنة الثلثة
وذلك مثل قولنا حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك
فى الدار وقولك لا انسان فان الجزء من امثال هذين يراد
الدلالة الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة مثل

لاوفى فان القايل زيد فى او زيد لا لا يكون قد دلّ على كمال
مايدل عليه فى مثله مالم ينقل فى الداب اولا انسان لان فى ولا
اداتان ليستا كالاسماء والافعال ه قيل فى التعليم الاول ان
هو الذى ليس لجزوه دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتاخرين
بعبد الله وامثاله اذا جعل علما لشخص فانه مفرد مع ان
لاجزائه دلالة تماثم استدركه فجعل المفرد ما لا يدل جزوه على جزء
وادى ذلك الى ان تلف القسمة بعض من جاء بعده فجعل اللفظ
اما ان لا يدل جزءه على شئ اصلا وهو المفرد او يدل على شئ
غير جزء معناه وهو المركب او على جزء معناه وهو المؤلف و
السبب فى ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغى ان يفهم
ويعتبر وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت
متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ
ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك
المعنى وما سوى ذلك المعنى مما يتعلق به ارادة اللافظ وان
كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب تلك اللغة او لغة اخرى
او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال له انه دال عليه
واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذى لا يراد بجزوه دلالة على
جزء معناه لا يخلو من ان يراد بجزوه دلالة على شئ آخر او لا يراد
وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه
جزءا من اللفظ الاول بل يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار
لفظا براسه دالا على معنى آخر بارادة اخرى وليس كلامنا فيه فاذن
لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزوه دلالة اصلا وذلك
هو التقدير الثانى بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذى لا يراد

بجزوه دلالة على جزء معناه لا يدل جزءه على شئ اصلا فاذن الرسمان
اعنى القديم والمحدث للمفرد متساويان فى الدلالة من غير
عموم وخصوص ولو تامل متامل وانصف من نفسه لا يعين
لفظة عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظة ان من انسان تفاوتا
فى المعنى فان كليهما يصلحان لان يدل بهما فى حال آخر على شئ
واما كون الاول منقولا من نعت والثانى غير منقول فامر
يرجع الى حال الالفاظ ولا يتغير بها احوال الاسم فى الدلالة
فظهر من ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان
المفرد فى المعنى شئ واحد وكذلك ما يقابله سواء سمى مركبا
او مؤلفا ونرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قال الشيخ
المفرد هو الذى لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا نادى فى الرسم
القديم ذكر الارادة تنبيها على ان المرجع فى دلالة اللفظ هو
ارادة المتلفظ وقال حين هو جزوه ليعلم ان الجزء من حيث لا
هو جزوه لم يدل على شئ آخر فان دل بارادة اخرى على شئ آخر
لا يكون من حيث هو جزوه دالا ينافى ما قصدناه وجعل مقابل
المفرد مركبا فان الفرق بين المركب والمؤلف على الاصطلاح
الجديد لا فائدة له فى هذا العلم قوله فمنه قول تام وهو
الذى كل جزء ومنه لفظ تام الدلالة اسم او فعل اقول اقوال
تنحل الى ثلثة اشياء اسماء وافعال وحروف وتشترك فى ان
اشياء وهى كونها الفاظا مفردة دالة على معانى بالوضع و
التواطؤ فالمعنى الجامع لهذه الاربعة جنسها وتفترق اولا
بفصلين هما دلالتها فى نفسها او فى غيرها وذلك لانه كما ان
من الموجودات قايما بنفسه هو الجوهر وقايما بغيره هو العرض

ومن المعقولات معقول لا بنفسه هو الذات ومعقول لا بغيره مع
الصفة كذلك من الالفاظ ما هو دال في نفسه ودال في غيره
والاخير هو الحرف وهو الاداة والاول جنس يقسمه فصلان
آخران بهما التعلق بزمان معين من الازمنة الثلثة والتجرد عن
ذلك والاخير هو الاسم والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون
كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين فانهم يسمون
الكلمات المؤلفة مع الضماير كقولنا امشي ايضا فعلا ففصول
الفعل ملكات وفصول الاسم والحرف اعدامها والاعدام تعرف
بالملكات من غير انعكاس فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد
الفعل اذ هو يتناول حديهما بالقوة فقال في حده وهو الذى
يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الثلثة
والفعل لا ينفك بعد الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة و
الاستقلال في الدلالة المشتركة بينه وبين الاسم عن شيئين
احدهما كون معناه موجودا لغيره مرتبطا لذاته به وذلك
الغير هو الفاعل وهو قد يكون معينا وقد لا يكون ولكن وجود
التعين وعدمه لا يتعلق بالفعل نفسه فهو في نفسه انما يقتضي
الاحتياج الى غير لا بعينه لا الى غير بشرط ان يكون لا بعينه
فان بينهما فرقا كثيرا وهو المراد من قوله موجود لشيء غير
معين وقد يشاركه الاسماء المتصلة بالافعال كالفاعل و
المفعول والصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين
فان من الاسماء ما يدل على نفس الزمان كالوقت ومنها ما يدل
على معنى جزؤه الزمان كالصبوح ومنها ما يدل على معنى زماني
يحصل في زمان لا بعينه لجميع الاسماء المتصلة بالافعال وجميعها مجرد

الزمان المعين الذى تحصل المعنى فيه اما ما تعين زمانه بحسب
حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو المراد من قوله في زمان
معين من الثلثة والحد الذى اورده الشيخ ناقص غير
متناول لجميع الانيات لا سيما الفصل الذى يميزه عن الحرف
الا بالالتزام والحد التام للفعل التام ان يقال الفعل لفظ
مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ويتعلق بشيء لا بعينه
في زمان من الازمنة الثلثة بعينه ذلك التعلق والافعال الناقصة
ما نقص فيها الدلالة على نفس المعنى يحتاج الى خبر يدل عليه
كقولنا كان زيد قايما وهي التي يسميها المنطقيون كلمات
وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط اعني المجرد عن الاسم
الذى يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب لاشتمال اكثر
الافعال على الضماير وهو ظن فاسد تحققه النحاة فان قولنا
قام في قام زيد خال عن الضمير وان كان مشتملا على ضمير في
غيرها والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها على وقت
في الحال وتسمى قايمة ثم تصرف الى الماضي والمستقبل بادوات
لذلك تقترن بها فظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد
يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان
يتعين بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره
والتاليف الثنائي بين هذه الثلثة ممكن على ستة اوجه اثنان
منها تامان بحسب النحو وهما ما يتألف من اسمين او اسم وفعل
اسند احدهما الى الآخر كقولنا زيد قائم او قام زيد وقول
الشيخ ان القول التام هو الذى كل جزء منه لفظ تام الدلالة
اسم وفعل وهما ان التام منها ثلثة لكن التاليف من فعلين

غير ممكن لاحتياج كل واحد منهما الى ما به تمامه فيرجع التام الى القسمين المذكورين الآن قوله في المثال حيوان ناطق يدل على انّ المؤلف من الموصوف والصفة بعدّ في الاقوال التامة وحينئذ يكون ما ذهب اليه النحاة اخص لكنه اسدّ لانّ التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع قولــه في القول الناقص الا انّ احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة لمّا كانت الاداة لا تدل الا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة الى غير تفهم مدلولها به وهو المراد بالقرينة فالاداة المقارنة لها تدلّ على كمال ما تدل عليه في مثلها كقولنا الانسان والفاقدة اياها وان اقترنت بغيرها لا يكون يدلّ على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا و الاول تاليف ناقص لانها في قوة مفرد في الثاني ليس تاليف الا بعد الانضياف الى القرينة ه

اشارة الى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي

اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصوّر من زيد واذا كان الجزئي كذلك وجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه فان امتنع امتنع بسبب خارج من مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه مشتركا فيه بالقوة والامكان مثل الشكل الكري المحيط باثنتي عشرة قاعدة مخمّسات وبعضه ليس يقع فيه شركة لا بالفعل ولا بالقوة والامكان لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوّز وجود شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة بتلك وهذه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة المحيطة

مطلقة والشمس ه الجزوي الذي رسمه هو الحقيقي و الاضافي هو كل اخص يقع تحت اعم وان كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان ويقابلهما الكلي بمعنيين وقوم قسموا الكلي الى اقسام ستة بان قالوا اما ان يوجد في كثيرين متناهية وغير متناهية او في واحد فقط او لم يوجد اصلا وفي الاخيرين اما ان يمكن وجودهما في كثيرين او لا يمكن بسبب غير المفهوم وامثلتها الكوكب والانسان والشمس عند من يجوّز نظيرها والاله والكرة المذكورة وشريك الباري تعالى وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب ظاهر ه

١٧

اشارة الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق

قد يكون المحمولات ذاتية وعرضية لازمة وعرضية مفارقة ولنبدأ بتعريف الذاتية اعلم ان من المحمولات محمولات مقوّمة لموضوعاتها ولست اعني بالمقوّم المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في تحقق وجوده ككون الانسان مولودا او مخلوقا او محدثا وكون السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث او الجسمية للانسان ولهذا لا نفتقر في تصور الجسم جسما الى ان نمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث نتصوره جسما ونفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان نمتنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا فرقا غير عام بل قد يكون بعض اللازمة الغير المقوّمة بهذه الصفة على ما سيتلى عليك لكنه في هذا الموضع فرق ه كل محمول فهو كلي حقيقي لانّ الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو

محمول بالطبع على ما هو تحته وربما يخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم حيوان جماد واراد الشيخ بالمحمولات ههنا ما هي بالطبع فهي اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى آخر كما يجيء ذكره فيخصص هنا باسم المقوم وهو اما يتالف منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى واما ما هو نفس الذات وهو بالقياس الى جزويات الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل ما سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول وحده وينكرون الثاني لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات لا ينسب الى نفسها وبالجملة لا يخلو تعريف الذاتي من عسر ما والقدماء قد ذكروا له ثلث خاصيات احديها انه لا يمكن ان يتصور الشي الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيتها ان الشي لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد ملون لذاته لا لشي آخر يجعله لونا فان جاعله سوادا جعله اولا لونا وثالثتها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا وتوهما وهذه الخاصيات انما توجد للذاتي عند اخطاره بالبال مع الشي الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصيتين الاخيرتين فان الاثنين مثلا لا في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يلحق الشي الذي هو ذاتي له قبل ذاته فانه من علل ماهيته او نفس ماهيته والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهية معنى

كتاب الاصول لاقليدس **قوله** كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى ان يتعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما فتعريفهما يحتاج الى مقدمات هي هذه نقول **لما** كانت الاعداد انما تتالف من الواحد فالنسب التي لبعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث يعد كل المنتسبين اما احدهما او ثالث اقل منهما حتى الواحد وهي النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطوح فلها اما نسب عددية تقتضي تشاركها او نسب تختص بها وهي التي تكون بحيث لا يعد المنتسبين احدهما و لا شي غيرهما وهي تقتضي تباينهما فالنسب المقدارية الشاملة لهما اعم من العددية والخط المساوي لضلع المربع يحيط بذلك يقال له انه قوي عليه فان المربع يكون من ضرب الخط في نفسه والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه فالخط المنطق في الطول ما يشارك خطا آخر مفروضا بنفسه والمنطق في القوة ما يشارك مربعها وكل منطق في الطول منطق في القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض خطان متباينان في الطول ومنطقان في القوة كخطين تكون نسبة احدهما الى الآخر نسبة الخمسة الى جذر الثلثة مثلا فانه يسمى مجموعهما بذي الاسمين وفضل اطولهما على اصغر بالمنفصل واحوالهما مذكورة في المقالة العاشرة من كتاب الاصول **قوله** وقد يجهل من جهة التصديق الى ان يتعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة من كل واحد من الحادثين المتساويين على جنبي خط مستقيم

لا على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها وتشبه الزاوية مع
ضلعيها بالقوس ولذلك يسمى كل خط ثالث معترض تصل بهما وترا
اليها ويسمى ايضا قطرا لانه يكون قطرا للدائرة التى ير محيطها
بالزوايا الثلث الحادثة من الخطوط الثلثة وايضا لانه ينصف
المتوازي الاضلاع الذى يحيط به الضلعان هكذا . فهذا

القطر قوى على ضلعى القائمة التى يوترها القطر
اى يساوى مربعه مربعيهما فان قوة الخط من
الذى يحيط به كما مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة والآخر
ثلثة فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو خمسة وعشرون
يساوى مجموع مربعيهما وهما ستة عشر وتسعة وبرهان ذلك
مذكور في الشكل المعروف بالعروس وهو السابع والاربعون من
المقالة الاولى من كتاب الاصول وانما قال فى التصور المجهول
الى ان يعرف وفى التصديق المجهول الى ان يعلم لان المعرفة
والعلم كما ينسبان الى الجزئى والكلى فقد ينسبان الى الادراك
المسبوق بالعدم او الى الاخير من الادراكين لشئ واحد تخلل
بينهما عدم والى المجرد عن هذا الاعتبار ولذلك لا يوصف الله
تعالى بالعارف ويوصف بالعالم وقد ينسبان الى البسيط
والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته فلهذا
الاعتبار الاخير خص التصور لبساطته بالقياس الى التصديق
بالتعرف وخص التصديق لتركبه بالتعلم قوله فالسلوك
الطلبى منا فى العلوم ونحوها اما ان يتجه الى تصور يستحصل
واما ان يتجه الى تصديق يستحصل وقد جرت العادة بان
يسمى الشئ الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد

ايضا عن اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها فى نفسها
حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة فى الاعيان او موجودة فى
مقوماتها بل مضافا اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان
يتمثل معناها فى النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان
لمفهوم الانسانية فى النفس وجود ويقع الشك فى انها هل لها
فى الاعيان وجود ام ليس فعسى ان لا يقع فى وجوده شك لانه
مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته ولك ان تجد مثالا
لغرضنا من معان اخر ه اسباب الوجود من الفاعل والغاية
والموضوع واسباب الماهية الجنس والفصل من حيث الوجود
فى العقل والمادة والصورة من حيث الوجود فى الخارج
قوله بجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية فى
وان لم يخطر بالبال مفصلة ه المركبات التى لا توجد اجزاؤها
متمايزة فللانسان اذا تصورها ان يميز بين اجزائها ويفصلها
ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك لقوته
المميزة فالنفس بالقصد الاول الى المتصور الاول وان
كان مشروطا بحضور الاجزاء معه بالقصد الثانى كما يكون عليه
فى الوجود مغاير لالتفاته بالقصد الاول الى صور الاجزاء
المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده بحسب تصرفه فى المتصور
الاول وقد يكون الاول حاضرا ملتفتا اليه بالقصد الاول
من دون ان يكون الثانى معه كذلك وان كان الاول
لا يتم الا وان يكون الثانى حاصلا معه بحيث يكون له ان
يحضرها متى شاء ويلتفت اليها بقصد مستانف والتفات
مجرد عن تجشم الاكتساب كالمعلومات الحاصلة التى لا يلتفت

اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شاء فقوله
جميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور اشارة
الى حضور المتصور الاول مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل
بقوله ان كل شيء له ماهية فانه يتصور مع حضور اجزائها وقوله
وان لم يخطر بالبال مفصلة اشارة الى التصور التفصيلي الثاني الذي
ذكرناه وقوله كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها
اذا اخطرت بالبال تمثلت اشارة الى المثال المذكور من
المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها فظهر معنى كلامه من غير
تناقض كما ظنه بعض الناظرين فيه قوله فالذاتيات للشيء
بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات
اشارة الى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي
في كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي ههنا قوله
ولان الطبيعة الاصلية التي لا تختلف فيها الا بالعدد يريد
بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور وتقدم
لتعريفه مقدمة فقوله المعاني التي لا تمنع مفهوماتها عن
وقوع الشركة فيها قد تؤخذ من حيث هي هي لا من حيث انها
او كثيرة او جزوية او كلية او موجودة او غير موجودة بل من حيث
تصلح لان تكون معروضات لهذه المعاني وتصير بحسب عروضها
واحدة او كثيرة او جزوية او كلية او موجودة او غير ذلك و
حينئذ يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها
تسمى من حيث هي كذلك طبائع اي طبائع اعيان الموجودات
وحقائقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي وتسمى عارضها الذي
يجعلها واقعا على كثيرين بالكلي المنطقي والمركب منهما بالكلي

العقلي

العقلي فقوله ولان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك
المعاني وحدها وهي قد تكون غير محصلة تتحصل باشياء
تقترن بها وهي المعاني الجنسية التي تتحصل بالفصول وقد
محصلة تتكثر بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف بين جزئياتها
الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية
فقوله التي لا تختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها
بالقسم الثاني قوله فانها مقومة لشخص شخص تحتها
اي الطبيعة النوعية ايضا مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد
وكيف لا وتلك الطبيعة انما هي تمام ماهية تلك الاشخاص
قوله ويفضل عليها الشخص بخواص له اشارة الى ما ذكرنا
من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان
وذلك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التي هي تمام
ماهيتهما بل يختلفان بالاشارة الحسية ولوازمها من اختلاف
المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة عن الانسانية
المجردة قوله فهي ايضا ذاتية وذلك لوجود
الخاصيات الثلث المذكورة فيها وهو المقصود اشارة الى

اشارة الى العرضي اللازم غير المقوم

واما اللازم الغير المقوم ويخص باسم اللازم وان كان
المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها
لان لازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء عنه وهو اما داخل
فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو
المصاحب الدائم فان المصاحب منه ما يصاحب دائما و
ما يصاحب وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون بحيث يمكن

ان يعلم او لا يكون والاول ينسب الى اللزوم في العرف
الثاني ينسب الى الاتفاق فان الاتفاقي لا يخلو عن سبب ما
الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم ههنا هو
المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه في
حال من الاحوال لسبب معلوم والثاني ايضا محمول لا ينفك
الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب معلوم الا انه ليس
خارجا عنه فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ
عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا
التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات لا دائما او
بالاتفاق لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتي فهو تعريف له
بالقياس الى الذاتيات لا الى سائر العرضيات كما مر في الفرق
بين الذاتيات وبين لوازم الوجود **قوله** مثل كون
المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وهذا وامثاله من لواحق
تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا ه المحمولات
الخارجية اما ان تلحق الموضوع لا بالقياس الى شيء خارج عنه
بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس
الموضوع الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان
عليه لاجل وجود الضحك والبياض فيه واما ان تلحقه بالقياس
الى شيء خارج عنه كالنصف للاثنين الذي يحمل على الواحد بقياسه
الى الاثنين فانه مهما قيس الى الثلثة صارت نصفيته ثلثية
ومساوي الزوايا لقائمتين محمول على المثلث قد لحقه بقياس
زواياه الى قائمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان
يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا فالاول هو اللازم والثاني

ماعداه سواء لحقه اتفاقا او لحقه لحوقا غير دائم وهو المراد من
قوله وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات
لحوقا واجبا **قوله** ولكن بعدما تقوم المثلث باضلاعه
الثلثة ه اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا
تلحقه لحوقا واجبا ولكن ليس بعدما تقوم **قوله** ولو كانت
امثال هذه مقومات لكان المثلث وما جرى مجراه يتركب من
مقومات غير متناهية ه وذلك لان مقايسته الى كل واحد
مما عداه لا تنحصر في حد فكما ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين
فهي مساوية لنصف اربع قوائم ولثلث ستة قوائم وهلم جرا
وقوله الفاضل الشارح مشعر بان جعل المحمولات التي ليست
بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج
والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استنكر
كون الصنف الثاني غير متناهية لوقوف الذهن عند حد
ما والحق ان كون الشيء محمولا على شيء آخر امر عقلي سواء كان
بالقياس الى امر خارج او لم يكن بالقياس الى شيء فان الموجود في
الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع ابيض فليس
في خارج العقل امرا زائدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك
كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض
المحمولات غير متناهية فهو بحسب القوة والامكان وليس
يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في
سائر الاشياء التي توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والعلة
في امتناع كون ما بالفعل من هذه المحمولات مقومات هي ان الموجود
بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لم توجد الا بالقوة فان اجزاء

الشيء يجب ان تكون حاضرة معه لا ما استحسنه الشارح من ان
الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية **قوله**
وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة
اللزوم وكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة مطلوب
الشيخ ان يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الوهم مع
وضع ملزوماتها فان قوما من المنطقيين انكروا ان يكون في اللوازم
ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك
ذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلث
المذكورة للذاتي فاورد الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة حاذى بها
اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك ان يقال المحمول
اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء آخر بل
لان ذات الموضوع او المحمول لما هي هي يقتضي ذلك اللزوم او يكون
بتوسط امر مغاير لهما يقتضيه والقسم الاول يقتضي ان يكون
المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها الا
على تصورهما فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي ان
يكون المؤلف قضية مكتسبة من جملة القضايا التي تشتمل العلوم
البرهانية على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا تكون
مقومات لموضوعاتها بل تكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة
البرهان فقوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط اشارة
الى القسم الاول وقوله كانت معلومة اي معلومة من غير اكتساب
واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب للزوم وكانت ممتنعة
الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم
المذكور من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم ان الحكم بكون المحمول

٢٢

على ما يتحيرون لكتبهم به وليس عليهم ذلك مع انهم مستغنون
عن هذا التعسف على ما ستبينه

اشارة الى اصناف المقول في جواب ما هو

اعلم ان اصناف الدال على ما هو من غير تغيير لمفهوم العرف ثلثة
يعني بالعرف العرف اللغوي المذكور ووجه الانحصار ان يقال
المسئول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة
والاول اما ان يكون كليا او جزويا والثاني اما ان يكون تلك
الاشياء مختلفة الحقيقة او تكون متفقة الحقيقة وهذه اربعة
اصناف والجواب عنها ثلثة لان الجواب عن صنفين منها
واحد وذلك لان المسئول عنه ان كان شيئا واحدا وكان
كليا فيجاب بالحد وحده ولا يجاب بذلك اذا شاركه غيره في
السؤال فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة وان كان
اشياء كثيرة مختلفة الحقايق فيجاب بتمام الماهية المشتركة
بينها ولا يجاب بذلك اذا اختص السؤال بواحد منها فهو جواب
في حال الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء
كثيرة متفقة الحقايق كان الجواب في الحالتين هو نفس ماهية
ذلك الشيء او تلك الاشياء فهو جواب في حالتي الشركة و
الخصوصية معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي
عما هو ثلثة لا يزيد ولا ينقص والفاضل الشارح جعل المطلق
في الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة ماهية شخص واحد
مثل زيد اذا قيل انه ما هو ومن سهو منه فانه من الصنف الثالث
كما ذكر في الكتاب **قوله** احدها بالخصوصية المطلقة مثل
دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان

الحد قد يكون بحسب الاسم ويجاب به عن ما هو طالب تفسير
الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عن ما هو طالب الحقيقة
وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين فلعله لم يقل
مثل دلالة الحد على ماهية المحدود لئلا يختص باحدهما بل قال
على ماهية ليتناولهما قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل
ما يجب ان يقال حين يسال عن جماعة مختلفة فيها مثل فرس وانسان
وثور ما هي وهنالك لا يجب ولا يجوز الا الحيوان ه اما انه لا
يجب اي لا ينبغي فلانه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يجوز
فلانه لو اورد حد الحيوان بدله لكان المورد مشتملا على ما يجب
لكنه لا يجوز فلانه لا حاجة الى ذلك التفصيل قوله فاما
الاعم من الحيوان كالجسم فليس لها بماهية مشتركة بل جزء الماهية
المشتركة واما الفرس والانسان ونحوهما فلخصوص دلالة ما
تشتمل عليه تلك الماهية ه هذا شروع في بيان ذلك بان المورد
ان كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص منه او مساويا
له وابطل الجميع وذلك ظاهر الى قوله في ابطال المساوي
واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة طبعا وان اتفق لنا انهما
مقومان مساويان لتلك الجملة معا بالشركة فليسا يدلان
الماهية وانما قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان متساويان
يقومان الحيوان والتحقيق يقتضي ان الفصل الذي يتحصل
به الجنس لا يكون فوق واحد لان الواحد ان لم يتحصل به الجنس
لا يكون فصلا وان تحصل به كان ما عداه فضلا فلا يكون فصلان
اللهم الا ان يكون الفصول ماخوذة عن علل مختلفة وحينئذ يجمع
الفصل الحقيقي مجموعها فكل واحد منها هو جزؤه وربما يكون الفصل

الحقيقي لا يدل على ذاته الا بعرض خاص له فيشتق له الاسم من
ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان
فان وجد له عرضان يشتبه تقدم احدهما على الاخر فقد يشتق
له عن كل واحد منهما اسم وحينئذ ربما يظن ان المفهوم من
الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنييهما والحساس و
المتحرك في هذا الموضع من هذا القبيل فان مبدا الفصل الحقيقي
هو النفس الحيوانية التي هي معروضة الحس والحركة ثم
اشتق له اللقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا
عند الشيخ عرض بان ذلك مخالف للتحقيق بقوله وان اتفق
لنا انهما مقومان اي ان فرضنا قوله وذلك لان
من الحساس والمتحرك بالارادة وامثال ذلك بحسب المطابقة
هو انه شيء له قوة حس وحركة وكذلك مفهوم الابيض
هو انه شيء ذو بياض فاما ما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم
هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام حين يعلم من خارج انه
لا يمكن ان يكون شيء من هذه الا جسما ه يريد ان الفصول
والعرضيات كلها لا تدل على اصل الماهية التي يدل عليها
الجنس الا بالالتزام وذلك لان الفصول يحصل الماهية و
العرضيات يلحقها بعد تحصلها فاما الشيء الذي يتحصل
بها او يكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت
تشتمل عليه لكان ما به الاشتراك داخلا في ما به الامتياز
او الاشياء الداخلة في الخارجة هذا خلف قوله
واذا قلنا لفظة كذا انها تدل على كذا فانما نعني به طريق
المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام ه يريد ان الدلالة

الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة
كما نبّه الفاضل الشارح وادّى به ذلك الى ان جعل دلالة
الالتزام مهجورة فى جميع المواضع والعلة فى اختصاص المطلق
بهذه الدلالة ان لفظة ما انما تقصد بالقصد الاول ما يطلب
المسئول عنه دون ما عداه ثم يتعلق باجزائه بالقصد الثانى
المسئول عنه متعلق الهوية بها فيبقى اللوازم غير مقصودة
مطلقا قوله وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير
محدود اى اللفظ الذى نقصد به اشياء محدودة اذ
دل على الماهية او على مفهوم الاسم وتناول لما يدخل فيهما فقد
وقع على اشياء محدودة واما اللوازم الخارجية فلكونها غير
محدودة لا يجوز ان تكون مقصودة به قوله وايضا
لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم
صالحا للدلالة عليه ما هو مثل الضحاك مثلا فانه من طريق
الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على
ان مثل هذا لا يصلح فى جواب ما هو فقد بان ان الشئ الذى
يصلح فيما نحن فيه ان يكون جوابا عما هو ان نقول لتلك الجماعة
انها حيوانات ه وهذا تصريح بتخصيص الدلالة المذكورة
بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخاص فقد يكون صالحا
للدلالة بالاتفاق فى سائر المواضع والا لكانت الرسوم
ايضا مهجورة على الاطلاق وكذلك الحدود الناقصة التى تخلو
عن الاجناس وايضا الشيخ قد صرح بذلك فى الشفاء فى
الفصل الذى قسم فيه الكلى الى اقسامه الخمسة فقال بعد ان
قسم الدال على الماهية الى الجنس والنوع ما هذه عبارته

الحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس
جنسا اذ المراد ههنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا
ايضا نص صريح على التخصيص بهذا الموضع قوله وتجد
اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما تشترك فيه معانٍ من المقومات
المشتركة بينها التى تخصها وما فى حكمها وضعا شاملا لها انما
انما يخلى عن ما يخص كل واحد منها ه يريد انه اذا بطلت
الاقسام باسرها تعين الجواب للجواب فانه هو الذى يشمل
جميع الذاتيات المشتركة التى تخص هذه المختلفات المسئول
عنها ويخلى عن فصل كل واحد منها ه قوله هذا واما
الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية معا مثل ما انه اذا
سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذى يصلح ان
يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس ه اى من غير تغيير للعرف
اللغوى قوله واذا سئل عن زيد وحده ما هو
اقول من هو كان الذى يصلح ان يجاب به انه انسان ه
اشارة الى الفرق بين ما ومن فان الاول قد عرفت بيانه و
انما تطلب به العوارض المشخصة ويكون جوابه زيدا وما يجرى
مجراه قوله لان الذى يفضل فى زيد على الانسانية انما
هى اعراض ولوازم لاسباب فى مادته التى منها خلق وفى
رحم امه وغير ذلك عرضت له ه يريد ان يفرق بين الاشياء
التى تدخل على معنى آخر كالانسان وتجعله اشياء متفقة
الحقيقة كزيد وعمرو ولنورد لبيان ذلك مقدمة فى ان النوع
من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك
المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه

الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور
معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان
يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على
المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير محصل
بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة
وانما يتحصل بما يضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد
تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه او بما يضاف الى المعنى
المذكور قبله ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء
مختلفة الحقايق بل يقال حين يقال على اشياء لا تختلف
الا بالعدد فقط وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقال
على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق معط لقوام
ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا ولاحق به بعد
التقوم في الصورة الاخيرة ويسمى عارضا فالكلي يسمى بالاعتبار
الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا
مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان
اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق
ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون
معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص
بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا
اخذ بشرط ان يكون مع الناطق مخصصا ومحصلا به كان
نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء
في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل
على الكل بل هو جزء من حدّه ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في

العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج متاخر عنه
لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه
ويحصله ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان
نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي به يضاف اليه
بعد تحصله لا يفيده اختلافا في الماهية بل ربما تجعله مختلفا
بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا الانسان
وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على
معنى وتجعله اشياء مختلفة الحقايق وبين الاشياء التي
تدخل عليه وتجعله اشياء متفقة الحقايق واذا تقرر ذلك
فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان متحصل الوجود
فكان كل ما يضاف اليه ويقترن به مما يجعله مختلفا
بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان
كانت ماهية الاشخاص هي شيء واحد وهو المراد من قوله
لان الذي يفضل زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب
في مادته التي منها خلق قوله لا يتعذر علينا ان نقدر
عروض اضدادها في اول تكونه ويكون هو هو بعينه اشارة
الى ان العوارض واللوازم لما قارنته بعد تحصله فلا يتبدل
حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا زيد الابيض لو
فرضناه اسود لم تتبدل انسانيته قوله وليس كذلك
الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية في
الغريزية وذلك لان الحيوان الذي كان يتكون انسانا
ان يتم تكونه مما يتكون منه فيكون انسانا واما ان لا يتم تكونه
فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان يريد ان

الماهية لا يمكن ان تكون كذلك لانها ان تبدلت ارتفع الشيء الذي هي ماهيته قوله وليس يحتمل التقدير المذكور من انه لو لم تلحقه لو احق جعلته انسانا يعني الناطقية بل لحقتنا اضداد اما ومغايراتها يعني اللاناطقية او الصاهلية لكان تكون حيوانا غير الانسان يعني فرسا مثلا وهو ذلك الواحد بعينه ه يعني يكون بعد تكونه فرسا هو ذلك الواحد الذي كان امكن قبل ذلك ان تكون انسانا ومراده من ذلك الاشارة الى ان لا تجعل الماهية اعني الفصل لا يجعل لتبدل ايضا مع بقاء الماهية قوله بل انما جعله حيوانا تقدمه فجعله انسانا ه اشارة تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود الجنس في العقل متقدما على تصوره قوله فان كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي ه اي ان كانت هذه الطبايع المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا في نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير هذا الحكم المذكور ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف بالحقايق والتي لم تختلف اي اشياء كانت اذا و سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد منها

النهج الثاني في الالفاظ الخمسة

المفردة والحد والرسم

اشارة

الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والى المقول في جواب ما هو الذي هو النوع

كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان

هو النوع م

تكون حقايق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان تكون بالعدد فقط مختلفة فاما ما يتقوم به من الذاتيات فغير مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته والثاني يسمى نوعا ومن عادتهم ايضا ان يسموا كل واحد من مختلفات الحقايق تحت القسم الاول نوعا له بالقياس اليه ه وكله ظاهر غير محتاج الى الشرح قوله على ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين ه النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما نسبته الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا اخر التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التي تخص باسم نوع الانواع تناول الجنس لانواعه والثاني يعني النوع الحقيقي يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته ويباينه بالحد اعتبارية اعني النسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة والنقطة والآن فالنوعان مختلفان في المعنى بثلثة اشياء احدها اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركبه من جنس وفصل واما الآخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جائزا للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها جواز مباينة الاضافي للحقيقي في الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوع حين لا يكون تحت جنس قوله ومما يسهو فيه المطقبون

ظنهم ان اسم النوع فى الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وفى بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص ه ومواظهم فان الاول يوهم ان يكون لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع فى الموضعين له دلالة واحدة والثانى ظنهم ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون كل ما يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقى هو نوع الانواع لا غير فجعلوا للمعنيين دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة فى احد الموضعين ومقيدة بملاصقة الاشخاص فى الموضع الآخر

اشارة

الى ترتيب الجنس والنوع ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع قد تترتب متنازلة ه اى ربما تترتب لان ترتبه ليس بواجب فى جميع المواد قوله ويجب ان تنتهى ه وذلك لانها لو لم تنته فى التصاعد لزم تركب المعنى الواحد من مقومات لا تتناهى فيتوقف تصوره على اخطار جميعها بالبال ه قال الفاضل الشارح وايضا لوجب ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصته من الجنس وهو محال على ما تبين فى الالهيات ولو لم تنته فى التنازل لما حصلت الاشخاص والانواع الحقيقية اعنى اعيان الموجودات التى يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها قوله واما الى ماذا ينتهى فى التصاعد وفى التنازل من المعانى الواقعة عليها الجنسية والنوعية وما المتوسطات بين الطرفين فما ليس بيانه على المنطقى فان تكلفه تكلف فضولا

بل انما يجب عليه ان يعلم ان ههنا جنسا عاليا او اجناسا عالية هى اجناس الاجناس وانواعا سافلة هى انواع الانواع واشياء متوسطة هى اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها فى مرتبته خواص ه يريد ان معرفة مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست من هذا العلم لانها المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانية فالمنطقى من حيث هو منطقى لا ينظر فيها واما النظر فى ان لكل واحد من العالية الى السافلة فى مرتبته خواص فانما يلزمه لان العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهى الاعراض الذاتية المذكورة قوله واما ان يتعاطى لنظر فى كمية اجناس الاجناس وماهيتها دون المتوسطة والسافلة كان ذلك مهم وهذا غير مهم فخروج عن الواجب وكثيرا ما الهم الاذهان زيغا عن الجادة ه يعترض على سائر المنطقيين فان مقدمهم الذى هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشرة التى هى اجناس الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه المشهور الذى يليق بالمبتدئين فى كتابه المسمى بقاطيغورياس وجعلها شبيه مصادرة لهذا العلم او جزءا منه وتبعه الجمهور فى ذلك بل نادوا فى بياناتها عليه ولا شك فى ان النظر فى ذلك ليس من المباحث المنطقية الا ان الحكم بان النظر فيها يجرى مجرى النظر فى الاجناس المتوسطة والسافلة فى كونه مهما او غير مهم فى هذا العلم خروج عن الانصاف فان المنطقى انما يحتاج فى استعمال قوانينه لاقتناص الحدود ودلائل الكتاب المقدمات الى ذلك لانه ما لم يعرف ان محدوده وكل

واحد من حذى مطلوبه تحت اى جنس من الاجناس العالية يقع
بحسب الماهية لم يمكن له ان يحصل الفصول المترتبة والاسائر
المحمولات التى تتركب منها التعريفات وتستفاد منها التصديقات
الاغلب كما يتبين فى مواضعها واما المتوسطة والسافلة فى كونه مهما
اوغير مهم فى هذا العلم خروج عن الانصاف التى لا تنحصر فى عدد
فانما يستغنى عن ايرادها لاشتمال العالية المعدودة عليها و
مما يشبه ذلك ان الطبيب من حيث هو طبيب يجب ان لا ينظر
الا فى حال بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة و
يزيل المرض فان نظر من حيث هو طبيب فى ماهيات اشياء
ربما يستعملها او لا يستعملها اهى معدنية ام نباتية او حيوانية
ومعادنها اين هى واوقات تحصيلها متى هى وشرائط حفظها
ما هى وكم هى دون ما لم يهم به او لم ينفع اليه مما يمكن ان يكون
معرفته انفع فى علمه كان ذلك مهم وغيره ليس بمهم فخروج عن الواجب
الا انه لما تحقق امكان الاحتياج اليها فى استعمال قوانينه
الحافظة للصحة او المزيلة للمرض اضاف النظر فيها بحسب امكان
الى علمه بل جعله جزءا من علمه وهذا داب اصحاب ساير الصناعات
العلمية فانهم يضيفون الى صناعتهم ما يحتاجون اليه فى تتميم تلك
الصناعات وان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول الى
غاياتها

اشارة الى الفصل

واما الذاتى الذى يصح ان يقال على الكثرة التى كليته
بالقياس اليها قولا فى جواب ما هو فلا نشك فى انه يصلح للتمييز
الذاتى لها عما يشاركها فى الوجود او فى جنس ما وكل ذاتى اما
ان يكون مقولا فى جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتى له او لا يكون

والثانى اما ان يكون داخلا فيما يقال فى جواب ما هو او يكون
خارجا عنه ولما كان المقول فى جواب ما هو على الكثرة اما تمام
ماهيتها مطلقا او تمام ماهيتها المشتركة بينها فالذاتى
الخارج عما يقال فى جواب ما هو لا يوجد الا فى القسم الاخير
ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص
بالبعض مقوما له فهو ما يفيده الامتياز عما يشاركه فهو صالح
للتمييز الذاتى لذلك البعض والداخل فى جواب ما هو ان كان
مقولا فى جواب ما هو على كثرة اخرى قبل الاولى فحكمه حكم
المقول فى جواب ما هو وان لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج
فاذن كل ذاتى لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتى
وهو الفصل فالفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامى مثلا
فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من
يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقدير
فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز
بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما فى الوجود
واما على التقدير الثانى فعن كل ما يشاركه فى الجنس فقط فان
الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما فى الوجود اذ لا يمتاز به عن
الملائكة بل عما يشاركه فى الحيوانية فقط وهو المراد
بقوله عما يشاركها فى الوجود او فى جنس ما وذهب الفاضل الشارح
وغيره ممن سبقه الى ان الذاتى الذى لا يصلح لجواب ما هو
يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه
والمساوى له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه فى الوجود
والاخص منه هو ما يصلح لتمييزه المختص به عما يشاركه فى الجنس

بعينهما ولو حمم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذى هو الجنس
العالى عن امرين متساويين له ليس ولا واحد منهما لجنس لكان له
فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التى بنوا
عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات قوله
ولذلك يصلح ان يكون مقولا فى جواب اى شئ هو فان اى
شئ انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات فى معنى
الشيئية فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل ه نبه على ان
الفصل هو المقول فى جواب اى شئ هو ثم بين ان هذا
الاطلاق موافق لعرف اللغة كما بين فى جواب ما هو بقوله
فان اى شئ هو انما يطلب به التمييز يعنى ان السؤال باى
قد يطلب به التمييز العام عن جميع الاشياء وذلك اذا
اضيف الى الشئ او ما جرى مجراه فيقال اى شئ هو وقد يطلب به
التمييز الخاص عن بعضها مما هو دون الشئ المطلق وذلك
اذا اضيف الى شئ اخص منه كما يقال اى حيوان هو وغرض الشيخ
فى التلفظ بالوجود والشئ ههنا تعميم الاشياء التى يطلب
التمييز عنها من غير ملاحظة كون الوجود والشيئية عارضين
للماهيات على ما فهم الفاضل فانه لا فائدة لذلك ههنا قوله
وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد
يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس النوع الاخير مثل
الحساس فانه فصل الحيوان وفصل جنس الانسان وليس جنسا
للانسان وان كان ذاتيا اعم منه ه لما فرغ عن بيان ماهية
الفصل رجع الى الاشارة التفصيلية الى ان فصلية كل واحد
من الذاتيات التى لا يصلح الجواب ما هو بالقياس الى اى شئ يكون ف
اى شئ

عند وصوله الى فصل الجنس اشار الى ما ذكره مجملا من مناقضة
القائلين فيما مر بان المقول فى جواب ما هو هو الذاتى الاعم
واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فيعلم من هذا انه ليس
كل ذاتى اعم جنسا ولا مقولا فى جواب ما هو قوله و
كل فصل فانه بالقياس الى النوع الذى هو فصله مقوم وبالقياس
الى جنس ذلك النوع مقسم ه يريد ان الفصل الذى تحصل
به الجنس نوعا ما انما يكون له اعتباران احدهما بقياسه الى
الجنس المتحصل به والثانى بقياسه الى النوع الذى هو فصله
المتحصل منه والاول هو التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان
الى الانسان وغيره والثانى هو التقويم فانه يقوم
الانسان لكونه ذاتيا له واما قولهم الفصل مقوم لحصته
من الجنس فذلك التقويم غير ما نحن فيه فانه بمعنى كونه سببا
لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزءا منه والتمييز بعد التقويم لانه
عارض بحسب اعتبار الشئ الى غيره فيكون متاخرا عن اعتباره
فى نفسه ومقوم النوع العالى يقوم السافل لانه يقوم مقومه
ولا ينعكس لاحتمال ان يكون مقوم السافل هو ما ينضاف الى العالى
العالى ومقسم الجنس السافل يقسم العالى لان العالى مقول
على جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال ان يكون احد اقسام العالى
هو السافل نفسه

اشارة

الى الخاصة والعرض العام واما الخاصة والعرض العام فمن
المحمولات العرضية والخاصة منها ما كان من اللوازم او
غير المقومة لكلى ما واحد من حيث انه ليس لغيره سواء
كان ذلك نوعا اخيرا او جنسا غير اخير وسواء عم الجميع

اولم يعم ٥ لما فرغ من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات
العرضية وهى تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها والى
ما يعرض الاول خاصة والثانى عرض عام ويشترط فيهما ان
يكون الموضوع كليًا فالخاصة قد تكون للجنس العالى كالموجود
لا فى موضوع للجوهر وللمتوسط كالملون للجسم وللنوع الاخير
كالكاتب للانسان وقد تكون لازمة كذى الزوايا الثلث
للمثلث ومفارقة كالماشى للحيوان وقد تكون عامة لجميع
لاشخاص موضوعها كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة
كالكاتب له وقد تكون مفردة كالكاتب له ومركبة
كمنتصب القامة بادى البشرة له وقد تكون بالقياس الى
لا يوجد فيه وان لم تكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذى
الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطاير ولا
بالقياس الى شىء بل بالاطلاق كما مر وكل خاصة نوع خاصة
وان علا ولا ينعكس وربما تكون عرضًا عامًا لما تحته وربما
لا يكون قوله واما العرض العام فقد يكون ايضًا
للجنس العالى كالواحد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض
للانسان فمنها ما كان منها موجودًا فى كلى وفى غيره عم
الجزويات كلها اولم يعم ٥ والعرض العام وقد يكون
لازمًا كالزوج للاثنين ومفارقا كالنايم للانسان وقد
يكون عامًا للجزويات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض
له قوله وافضل الخواص ما عم النوع واختص به
كان لازمًا لا يفارق الموضوع وانفعها فى تعريف الشىء به
ما كان بين الوجود له مثال الخاصة الضاحك للانسان

وكون الزوايا قايمتين مثل للمثلث ٥ الخاصة قد تعتبر
من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر من حيث وقوعها
فى التعريفات وتوجد الخواص متفاوتة فى الجودة والرداة
بكل واحد من الاعتبارين فافضلها بالاعتبار الاول ما يكون
شاملة لاشخاص خاصة لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق
لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار الثانى ما يكون مع ذلك
بينة الوجود له فان التعريف بالخفى لخفى غير منجح قوله
مثال العرض العام الابيض للبيضانى ٥ البيضانى طاير يقال
له بالبونانية ققنس وهو متولد غير متوالد وقد يذكر له
قصة ويتمثل فى البياض به كما فى السواد بالغراب قوله
وربما قالوا العرض مطلقًا محذوفا عنه العام ومتخلفوا
المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذى
يقال مع الجوهر وليس هذا من ذلك بشىء بل معنى هذا العرض
هو العرضى ٥ المشهور عند الظاهريين اطلاق العرض على ما
يوجد فقط للموضوع واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك
مساويًا له كما ذكر فى الجدل والعرض الذى هو قسيم الجوهر هو
ما يوجد فى الموضوع فلعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع
وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع
فيهما حملهم على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان العرض
الذى هو قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير
ذاتى فظنوه عرضا عاما لذلك وغفلوا عن كونه محمولا
بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولا عليه
بالمواطاة قوله وقد يكون الشىء بالقياس الى كلى

الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان الاكل والمشي من خواص الحيوان
ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان ه كل واحد من الخمسة
انما يكون واحدا منها بالقياس الى شيء فان الجنس جنس لشيء
والنوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشيء نوعا لغيره
وكذلك البواقي وقد يمثل في هذا الموضع بالملون فيقال انه
جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا الملون
بوجه آخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال
صحيحا في بعض الصور ولكن لا نناقش في الامثلة **تنبيه**
فهذه الالفاظ وهي الجنس والنوع والخاصة والفصل و
العرض العام مشترك كلها في انها تحمل على الجزويات الواقعة
تحتها بالاسم والحد ه هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه وقال
الفاضل الشارح الاستقراء يدل على ان الشيخ عبر في هذا
الكتاب بالاشارات عن فصول تشتمل على احكام تثبت بحجج
كسبية وبالتنبيهات عن فصول تكفي في ثبوت احكامها النظر
في حدودها او فيما سبق من القول فيما يناسبها وهذا
الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع
ان يبينوا المشاركات العامة والثنائية والثلاثية والرباعية
والمباينات بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة
هي ان كل واحد من الخمسة قد يحمل على جزوياتها بالاسم والحد كالجسم
على الحيوان وكالجوهر الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليه ايضا
وههنا بحث وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة باي المعنيين
هو فنقول انه بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات
المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي

مواضا في موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شيء انما يعتبر كونه
محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبه عليه بقوله
مشترك كلها في انها تحمل على الجزويات الواقعة تحتها فان
النوع الاضافي لا بالقياس الى ما تحتها من حيث هو نوع اضافي
بل بالقياس الى ما فوقها وايضا القسمة المخمسة تخرج الحقيقي وحده و
الى الفصل والتي تخرج الاضافي انما تكون بالقوة مسدسة
لانها لا تخرج الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك
لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات المحمولة الذاتية
اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو
على مختلفات الحقائق وهي الجنس او على متفقاتها وهي النوع
واما ليست بمقولة وهي الفصل والعرضية اما مختصة بموضوعاتها
وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض العام لهذه القسمة وما يجري
مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسة واما اذا اردنا الاضافي
فنقول مثلا الكليات تنقسم الى ممكنة الوقوع في جواب ما هو
الى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع اذا ترتبت في العموم والخصوص
فالعام جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في جواب
ما هو ينقسم الى ذاتي هو الفصل والى عرضي هو اما الخاصة او
العرض العام وهذه القسمة بالقوة مشتملة على قسم هو ما يمكن
وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب او لا يعتبر ترتبه تحت غيره و
هو النوع الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة ولا محيص عن ذلك في
كل قسمة يجري مجراها في اخراج الاضافي **اشارة** الى
رسوم الخمسة فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقائق
في جواب ما هو والفصل يرسم بالحد المعين انه كلي يحمل على اشياء

لايختلف الا بالعدد فى جواب اى شىء هو و يرسم بالمعنى الثانى انه
كما يحمل عليه الجنس و على غيره حملا ذاتيا اوليا و الخاصة ترسم
بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة قولا غير ذاتى والعرض
العام يرسم بانه كلى يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها
قولا غير ذاتى ه الكلى هو الجنس للخمسة ولذلك وضعه فى اوايل
رسومها و الكلى يقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها
وهو الطبيعى وعلى العموم الذى اذا لحقها اشتركت الجزويات فيها
وهو المنطقى لا غير وعلى الملحوق مع اللاحق وهو العقلى وقد
مر ذكرها فالجنس للخمسة هو المنطقى لا غير وانما قال فى رسم الفصل
يحمل فى جواب اى شىء هو لانها انما يفعل تميزا عرضيا لا ذاتيا
وجوهريا وقال فى رسم النوع الاضافى ان الجنس قد يحمل عليه حملا
ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا
يكون اوليا فهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب الباقى ظاهر
وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا الا ان الحمل على الشىء امر
عارض لماهية الكليات غير مقوم اياها فان الجنس فى نفسه هو
الكلى الذاتى لمختلفات الحقايق بالاشتراك سواء حمل عليها
او لم يحمل اما حمله عليها او كونها صالحا لان يحمل فمما يعرض لها
بعد تقومه وكذلك فى البواقى وانما اورد الشيخ رسومها دون
حدودها لانها اشد مناسبة لبيانها المقدمة **اشارة**
الى الحد الحد قول دال على ماهية الشىء هذا حد الحد وقد
يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق فى الدلالة على الذات
والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه
حيوان ناطق ومنه ناقص يشتمل على بعضها مساويا للمحدود

كقولنا له انه جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون الا واحدا واما
الناقصة فكثيرة بعضها يفضل على بعض بحسب ازدياد الاجزاء
وايضا منه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب الماهية كما
مر والمراد ههنا هو الذى بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام و
الناقص بالاشتراك لان التام دال على الماهية بالمطابقة
كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد مولف والناقص دال عليها
لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك
لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء
اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل على التام الذى هو
الحد الحقيقى وحده واياه عنى فى هذا الفصل قوله ولا شك
فى انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من
جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هى جنسه والمقوم الخاص
فصله ه اشارة الى ما سبق من ان الدال على الماهية انما يكون
مشتملا على جميع المقومات واعلم ان الشىء الذى يراد تعريفه
يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون فى العقل
فقط واما ان يكون فى العقل وخارجه والعقلى المحض هو التركيب
من الجنس والفصل ويختص بان يكون كل واحد من المركب واجزائه
مقولا بالمواطاة على الباقية والتركيب الخارجى قد يكون من
اشياء ملتيمة شيئا واحدا كالاحاد فى العدد وكالهيولى
والصورة فى الجسم او غير ملتيمة شيئا واحدا كالسواد وغيره
فى البلقة او من شىء واضافته الى غيره كالرجل والابوة فى الاب
وقد يكون على انحاء غير ذلك مما يطول ذكرها وكل مركب خارج
العقل مركب فى العقل ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف

اما البسايط فلا تعرف بالحدود بل بالرسوم وما جرى مجراها واما
المركبات العقلية فهى التى تحد بالحدود التامة المذكورة و
هى ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل واما المركبات
الباقية فحدودها مؤلفة من حدود بسايطها ان كانت ذوات
حدود والا فمن رسومها فقوله الشيخ الحد قول دال على
ماهية الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات التى هى
المركبات العقلية ولاجل ذلك قال ويكون نعنى الحد لا محالة
مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الذى الشك
يورد عليه وهو قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل
قوله وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم
للشيء حقيقته المركبة ه يريد بالمركب العقلى فى العرف فان سائر
المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص قوله
وما لم يكن للشيء تركيب فى حقيقته لم يدل عليها بقول ه
يعنى بالقول القول الذى يكون حدا فان حقيقة البسيط
قد تدل عليه بقول ولكن لا تدل عليه بقول يكون حدا بل بقول
يكون رسما وان لم يكن ذلك القول فى بعض الصور قاصرا عن
الحدود فى افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان
مشتملا على لوازم تقتضى انتقال الذهن عنها الى الحقيقة بلزومها
كما هى فان ذلك القول يقوم مقام الحد فى افادة الغرض ه
قوله وكل محدود مركب فى المعنى ه ههنا صرح بانه
يريد التركيب العقلى قوله ويجب ان تعلم ان الغرض فى
التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون من
الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر بل ان يتصور به المعنى

ه الظاهريون يرون ان الغرض من التحديد هو التمييز
فحسب ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشيء حدا له
الى ان تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتى
كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وابان ان الغرض
من التحديد تصور المعنى كما هو فان من يروم تحقيق الاشياء
لا يقف دونه واعلم ان طالب التمييز الكلى بالقصد الاول
لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشيء الذى يريد تمييزه اولا
ثم الاشياء الغير المتناهية التى يريد التمييز عنها ثانيا واما
طالب تصور المعنى كما هو فقد يحصل له التمييز الكلى تابعا
لمقصوده بالقصد الثانى قوله واذا فرضنا ان شيئا
من الاشياء له بعد جنسه فصلان يساويانه كما قد يظن ان
الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك
بالارادة فاذا اورد احدهما وحده كفى فى الحد الذى يراد به
التمييز الذاتى ولم يكف فى الحد الذى يطلب فيه ان يتحقق
ذات الشيء وحقيقته كما هو قد مر الكلام فى كيفية اشتمال
الشيء على فصلين متساويين فلا وجه لاعادته والمنطقى من
حيث هو يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعا
حتى يتم المقومات قوله ولو كان الغرض فى التحديد التمييز
بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم ناطق مائت
حدا ه وهذه حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان
الغرض من الحد هو التمييز بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس
حدا تاما وهو مناقض لقولهم عندهم فصل آخر بعد الناطق فان
الانسان يشارك الافلاك والملايكة والمائت يرعمهم فى كونه حيا

والمائت

ناطقًا وممّا زعنا بالمائت والحق ان الحيّ الناطق يقع عليهما
بمعنيين **وهم وتنبيه** اذا كانت الاشياء التي تحتاج الى ذكرها
في الحدّ معدودة ومن مقومات الشيء لم يحتمل التحديد الا
وجهًا واحدًا من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها انت
لم يمكن ان يوجز ولا ان يطول لان ايراد الجنس القريب يغني
عن تعديد واحد واحد من المقومات المشتركة اذا كان
اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول
وقد علمت انه اذا زادت الفصول على واحد لم يجز الانجاز
والحذف اذا كان الغرض بالتحديد تصوّر لنا الشيء كما هو وذلك
يتبعه التمييز ايضًا ثم لو تعمد متعمد او سها ساه او نسي ناس اسم
الجنس واتى بدله بحدّ الجنس لم نقل انه خرج عن ان يكون حادًا
مستعظمين صنيعه في تطويل الحد فلاذ لك الانجاز محمود
كل ذلك الحد ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك الذم اذا
حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب **وهم** الوهم في هذا
الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديد الحدّ وذلك
الحدّ قول وجيز دالّ على تفصيل المعاني التي يشتمل عليها
مفهوم الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره
عن الشرح وقد افاد بقوله اذا حفظ فيه الواجب من الجمع و
الترتيب فائدة وهي ان الحدّ لا يتم بجميع المقومات بل يجب
مع ذلك ان ترتب فيقدم الاجناس ثم تقيد بالفصول لتحصل
صورة مطابقة للمحدود **قوله** وكثيرًا ما يقع في الرسوم
بزيادة تزيد على الكفاية للتمييز وستعلم الرسوم عن قريب
يريد بذلك الردّ على من يعتبر الانجاز فان زيادة ذلك بعض اللوازم

والقيود في الرسوم المميزة تقتضي الايضاح وسهولة الاطلاع
على حقيقة المطلوب **قوله** ثم قول القائل ان الحد
قول وجيز كذا وكذا يتضمن بيانا لشيء اضافي مجهول لان
الوجيز غير محدود فربما كان الشيء وجيزا بالقياس الى شيء
طويلا بالقياس الى غيره واستعمال امثال هذه في حدود امور غير
اضافية خطاء قد ذكرها في كتبهم فليتذكروه **ه** يشير الى المواضع
الجدلية المتعلقة بالحدود فان منها موضعا يشتمل على
تخطية تحديد غير الاضافي بالاضافي كمن يحدد النار بانه
الطف الاجسام والطفها واعلم ان الحدّ مضاف الى المحدود الا
ان الاضافة عارضة له ليست داخلة في ماهيته ومن جعل
الوجيز جزؤا من حده جعلها داخلة في ماهيته **اشارة**
الى الرسم واما اذا عرف الشيء بقول مؤلف من اعراضه و
خواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه
ما ذكر الشيخ رسم الرسم وحده ان يقال هو قول مؤلف من محمولات
لا تكون ذاتية باجمعها او لا تكون على ترتيبها الواجب يراد به
تعريف الشيء والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم
ومنه ناقص يفيد التمييز عن بعض ما يغايره وقيل التامّ هو
الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه
على العرضيات وايضا منه جيد يساوي المرسوم ويكون ابين
منه ومنه رديء وهو ما يخالفه فمن شرائط الجودة المساواة
للمرسوم ليلا يتناول ما ليس منه او يتخلى عما هو منه وربما لم يكن
كل واحد من العرضيات مساويا واجتمع منها ما يكون مساويا
فيصير رسمًا كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه الطائر الولود وقوله

الشيء التي تخصه جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى
الاشكال الذي اورده الفاضل الشارح وهو ان مساواة
اللازم الواقع في الرسم للملزوم لا يعرف الا بعد معرفة الملزوم فكذا
معرفة الملزوم به دورا لا ينحل بما ادعى حله به وهو قوله
يقيد اللوازم غير المساوية بعضها ببعض حتى يتركب منها ما يكون
ويعرف ولا يلزم الدور فان الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع
مساويا والحالة وحله ان يقال المساواة في نفس الامر هو غير العلم
بالمساواة والشرط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي الى
الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا نظر الباحث عن
الشيء فيما يكتنفه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت او غير مساوية
مفردة كانت او مركبة واوصله بعضها الى ذلك الشيء علم بعد
ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما
يعرف مساواته ولا يحتاج ذلك الغير ايضا الى تقدم العلم
بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه لا
يكون من حيث هو واحد رسما وكذلك الفصل وحده لا
يكون حدا ناقصا وذلك لان الواحد منها لا يدل على الشيء
المطلوب بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام
وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لتنقل الذهن من اللازم
الى الملزوم وتلك القرينة ان صرح بها اقتضت لفظا آخر بانضمامه
وكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب
تعد الحدود والرسوم في الاقوال دون المفردات من الالفاظ
وايضا انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر
ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم
الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة تأليف مفرداتها
لا غير فهي لا يكون الا مؤلفة **قوله** والاجود في الرسوم ان
يوضع فيه الجنس اولا لتقييد ذات الشيء مثاله ما يقال للانسان
انه حيوان مشاء على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع و
يقال للمثلث انه الشكل الذي له ثلث زوايا وذلك لان اللوازم
والخواص بل الفصول لا يدل بالوضع الا على شيء ما يشتمل عليها
او يختص بها اما ما ذلك الشيء في ذاته وجوهره فلا يدل عليه الا
بالانتقال العقلي واذا وضع الجنس دل على اصل الذات ثم
يتم التعريف بالحاق اللوازم والخواص **قوله** ويجب ان
يكون الرسم بخواص واعراض بينة للشيء فان من عرّف المثلث
بانه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه الا للمهندس
هذا شرط آخر في جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما كان حال الشيء
في البيان والخفاء مختلفا وربما كان البين عند شخص خفيا عند
آخر يكون بعض الاقوال رسوما عند قوم غير رسوم عند آخرين
وما مثل به في آخر الفصل وهو ان رسم المثلث بحال الزوايا لا يكون
الا للمهندس فالصحيح انه لا يكون للمهندس ايضا الا بحسب الاسم
دون الماهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث لم يمكن
ان يعرف حال زواياه وكما كان من الحدود حدود شارحة
للاسم وحدود دالة على الماهية فكذلك الرسوم **اشارة**
الى اصناف من الخطاء تعرض في تعريف الاشياء بالحد و
الرسم واذا عرفت نفعت بانفسها ودلت على اشكالها في غيرها
هذه اصول نقلها عما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل
ويسمى هي وامثالها في ذلك الكتاب بالمواضع والموضع كل حكم

يتشعب عنه احكام اخر يمكن ان تجعل كل واحد منها مقدمة.
ثم من هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني
وقدم المواضع اللفظية **قوله** من القبيح ان تستعمل في
الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة الوحشية
بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ المناسبة الناصة المعتادة ه
يريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا واللفظ المجازي والمستعار
مما يطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضي العدول عنه الى
الغير من شبه او نسبة او امر عقلي او غير ذلك ويقابلهما
الحقيقة ويفترقان بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستلزما
يلاحظ الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون مستبدعا ويلاحظ فيه
كون ذلك الاطلاق ليس بحقيقي فالمجاز في المفردات كاطلاق
النور على الهداية والنظر على الفكر وفي المركبات كقوله تعالى
واسئل القرية والمستعار في المفردات كذنب السرحان على
الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى واخفض جناحك و
الالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا او يكون
بحسب قوم قوم وتقابلها المعتادة والوحشية هي التي تشتمل
على تركيب ينفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت الغرابة
والوحشة في لفظ فقد قبح جدا واستعمال امثال هذه الالفاظ
في التعريفات قبيح لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج
القول الشارح الى قول شارح آخر والالفاظ الناصة هي التي
تعبر عن المقصود صريحا وترفع الاشتباه عما يكون في معرض
ويقابلها الموهمة والمغلقة وفي بعض النسخ بدل المعتادة المقتصدة
اي بين الركاكة العامية والمتانة المفرطة التي تميل بالذهن عن

الكاشف

ثم المعنى الى النظر في اللفظ **قوله** فان اتفق ان لا
يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع له لفظ من اشد
الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد به ثم يستعمل ه قد يتفق
ذلك في المفردات وقد يتفق في المركبات وذلك لان الناظر في
المعنى ربما يدرك اشياء لم يدركها واضع لغته او يخترع له
تركيب يحتاج اليه لم يسنح لواضع لغته فلم يضع لها اسما ويحتاج
الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الالفاظ بازائها
وانما اشترط المناسبة لان الانتقال عن المعاني الاصلية الى
غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز والاستعارة والتشبيه و
غيرها طريق مسلوك في جميع اللغات فالمخترع لفظا على هذا
الوجه لا يكون خارجا عن سنن اللغة ومثال المخترعات في المفردات
العقل والنفس وفي المركبات القياس والاستقراء **قوله**
وقد يسهو المعرفون في تعريفهم فربما عرفوا الشيء بما هو مثله
في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج بانه العدد الذي ليس
بفرد وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشيء بما هو اخفى منه كقول
بعضهم ان النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفى
من النار وربما بعدوا ايضا فعرفوا الشيء بنفسه فقالوا ان
الحركة هي النقلة وان الانسان هو الحيوان البشري
وربما يعدو ذلك فعرفوا الشيء بما لا يعرف الا بالشيء اما
مصرحا واما مضمرا اما المصرح فمثل قولهم ان الكيفية ما بها
يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا
بانها اتفاق في الكيفية فانها انما تخالف المساواة والمشاكلة
بانها اتفاق في الكيفية لا في الكمية والنوع وغير ذلك واما المضمر

عندي ان هذا موقوف بالاخفى لان النقل نوع من الحركة المطلقة

فهو ان يكون المعرف به ينتهي تحليل تعريفه الى ان يعرف بالشيء
وان لم يكن ذلك في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج اول
ثم يحدون الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم يحدون
المتساويين بانهما شيآن كل واحد منهما يطابق الآخر مثلا ثم
الشيئين بانهما اثنان ولابد من استعمال الاثنينية في
حد الشيئين من حيث هما شيآن ❁ هذه من المواضع
المعنوية فمنها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة
ثم بما هو اخفى ثم بما هو لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة وهو
دور ظاهر او بمراتب وهو دور خفي وجميع ذلك ردي على
الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي ردي لانه لا يفيد
المطلوب وبالاخفى ارداء منه لانه ابعد عن الافادة وبنفس
الشيء ارداء منه لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة في بعض
الصور فيتعرف به ولا يتصور ذلك في نفس الشيء والدوري
ارداء منه لان الاول يقتضي ان يكون للشيء على نفسه تقديم
واحد والثاني يقتضي ان يكون له تقديمات فوق واحد
والدور الظاهر اشنع والخفي ارداء في الحقيقة والامثلة
مذكورة في المتن وقد اورد في مثال التعريف بالمساوي تعريف
الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد
بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة بحسب الحقيقة فتعريفه
به تعريف بالمساوي بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريف
دوري بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة
فتعريف الملكة به يقتضي دورا **قوله** وقد يسهو المعرفون
فيكررون الشيء في الحد حيث لا حاجة اليه فيه ولا ضرورة اعني

الضرورة التي تتفق في تحديد بعض المركبات والاضافيات
على ما يعلم في غير هذا الموضع ومثال هذا الخطاء قولهم
ان العدد كثرة مجتمعة من الآحاد والمجتمعة من الآحاد
هي الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان حيوان
جسماني ناطق والحيوان ماخوذ في حده الجسم حين يقال
انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيكونون قد
كرروا التكرار قد يقع للمحدود في الحد وقد يقع للحد
وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد
يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والردي ما يشتمل
على تكرار لا حاجة اليه ولا ضرورة فيه فمثال تكرار المحدود
في الحد ان يقال الانسان حيوان بشري ومثال تكرار الحد
او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد والانسان و
التكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سوال يشتمل
على تكرار كمن يسال عن حد الانسان والحيوان مثلا ويحتاج المجيب
في جوابه الى ايراد حديهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة و
هو غير قبيح بالنظر الى السوال قبيح لولا السوال وبحسب
الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات والاضافيات
والمركبات التي يقع في حدودها تكرار هي ما يتركب عن الشيء
وعن عرض ذاتي له فيقع الشيء مرة في حده ومرة في حد عرضه
الذاتي الذي يشتمل حده على ذكر معروضه ضرورة كما هو في
المثال المشهور وهو ههنا الانف الافطس فان الافطس لا يمكن
ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير يختص بالانف
اي تقعير يشوف والافطس ههنا غير الافطس الذي يقال

في صفة صاحب الانف حين يقال الرجل الافطس لا زمنذا
عرض ذاتي بخلاف ذلك وقد قيل في تفسير الافطس هاهنا
انه اما انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف فعلى الاول يكون
قولنا انف افطس مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معنا انف
هو انف ذو تقعير وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الانف ذا التقعير
في الانف لان الانف لا يكون له انف فضلا عن ان يكون ذا التقعير
بل انما يجوز ان يسمى صاحب الانف افطس لانه ذو تقعير في الانف
وحينئذ يكون معناه هو شخص ذو تقعير في الانف وكلاهما غير
صحيح والصحيح ان يفسر الافطس بذو تقعير لا يكون الا للانف
وحينئذ لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون
ذا شيء لا يكون ذلك الشيء له ويكون معنى انف افطس انف هو
ذو تقعير لا يكون الا للانف واما التكرار في المضافات
فسيجيء بيانه **قوله** وهذان المثالان قد يناسبان
بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار مختلف
فبعض ما سلف هو تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به
والمناسبة هو وقوع التكرار فيهما فذلك لان تعريف الشيء
بنفسه انما يشتمل على تكرار لا لكنه يكون للمحدود في الحد
وفي هذين المثالين يكون للحد او لبعض اجزائه ولكن الاعتبار
مختلف لان السهو من جهة تعريف الشيء بما يقتضي تقديم
معرفته على نفسها غير السهو من جهة تكراره لا احتياج اليه ولا ضرورة
فيه **قوله** واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف الا
بالشيء هم في حكم المكررين للمحدود في الحد وذلك لان القائل
الكيفية ما بها يقع المشابهة كانه يقول الكيفية ما بها يقع الاتفاق

في الكيفية وهذا تكرار المحدود في الحد والمراد بيان التناسب
من الجانبين **وصمرو تنبيه** انه قد يظن بعض
الناس انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الآخر
انه يجب من ذلك ان تعلم كل واحد منهما بالآخر فيؤخذ كل
كل واحد منهما في تحديد الآخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم
الشيء الا معه وبين ما لا يعلم الشيء الا به فان ما لا يعلم الشيء
يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء مجهولا ومعلوما مع كون
الشيء معلوما وما لا يعلم الشيء الا به يجب ان يكون معلوما
قبل الشيء لا مع الشيء ومن القبيح الفاحش ان يكون الانسان
لا يعلم ما الاب وما الابن فيسال ما الاب فيقال الذي له ابن
فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب اذ كان
العلم بهما معا ليس الطريق هذا بل هاهنا ضرب من التلطف
مثل ان يقال مثلا ان الاب حيوان يولد آخر من نوعه من
نطفته من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزاء هذا التبيين
شيء يتبين بالابن ولا فيه حوالة عليه ه المتضايفان يكونان
معاني الوجود والعقل فتعريف احدهما بالآخر تعريف الشيء
بالمساوي فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي
يقتضي كونهما متضايفين ليحصلا منه معا في العقل ويحصل
البيان الذي يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي تلطفا
ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان يولد آخر من نوعه
من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والآخر من
نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة يولد من
نطفته سبب تضايفهما ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري

لما مضى وهو الذى يضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذى
هو الاب ويخص البيان به لان الاب انما يكون مضافا الى الابن
من هذه الحيثية قوله ولا تلتفت الى ما يقوله صاحب
ايساغوجى فى رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه فى كتاب الشفاء
فهذا هو الان منتهى ما اردناه من الاشارة الى تعريف التركيب الموجب
نحو التصور ونحن منتقلون الى تعريف التركيب الموجب نحو
التصديق ٥ رسم الجنس فى التعليم الاول بانه المقول على
كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو ورسم النوع بانه
المقول عليه وعلى غيره الجنس فى جواب ما هو فوقع دور فى ظاهر
الرسمين وحمله فرفوريوس صاحب ايساغوجى على ان المتضايفين
لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الآخر فيجب ان يوخذ
كل واحد منهما فى حد الآخر واشار الشيخ فى الشفاء الى انه ليس
محل شك بل زيادة الشك بتعميمه لجميع المتضايفات ثم بين
ان كل ما كان بازاء لفظ النوع فى اللغة اليونانية كان فى الوضع
الاول يدل على صورة الشئ وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح
الى احد الخمسة فالنوع المستعمل فى حد الجنس هو بالمعنى
الاول اللغوى وكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة فى جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح بالجنس
بلا دور

النهج الثالث فى التركيب الخبرى

ت: الى اصناف القضايا هذا الصنف من التركيب الذى
نحن مجمعون على ان نذكره هو التركيب الخبرى وهو الذى يقال
لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب ٥ قيل عليه الصدق

والكذب لا يمكن ان نعرفا الا بالخبر المطابق وغير المطابق
فتعريف الخبر بهما تعريف دورى والحق ان الصدق و
الكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمى
او ورد تفسيرا للاسم وتعيينا لمعناه من بين سائر التركيبات
ولا يكون ذلك دوريا لان الشئ الواضح بحسب ماهيته ربما يكون
ملتبسا فى بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من
اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف او غيرها ما يجرى مجراها
عاريا عن الالتباس فلا يراده فى الاشارة الى تعيين ذلك الشئ
انما لخصه وجرده عن الالتباس وانما يكون دوريا لو كانت تلك
الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشئ وههنا
انما نحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه
اشتباه لانه لم يتعين بعد وليس فى الصدق والكذب اشتباه
فيمكننا ان نقول انا نعنى بالخبر التركيب الذى يحتمل
الصدق والكذب عليه كما وقع اشتباه فى معنى الحيوان مثلا
فيمكننا ان نقول انا نعنى به ما يقع فى تعريف الانسان موقع
الجنس ولا يكون دوريا قوله واما ما هو مثل الاستفهام
والالتماس والتمنى والترجى والتعجب ونحو ذلك فلا يقال فيه
هو صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد يعرض فى ذلك
عن الخبر وفى بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن
الخبر وهذا تاكيد لما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق و
الكذب يعرضان لتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره
من التركيبات الا بعد صيرورتها خبرا بالقوة والتعريض
بالاستفهام عن الخبر كما يقال الست قلت كذا ويراد به انك

قلت ذو بالالتماس كما يقال تفضل بكذا ويراد به اني اريد
تفضلك وكذلك في سائرها **قوله** واصناف التركيب
ثلثة وذلك لان التركيب الخبري اما ان يكون اول تركيب
تقع عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون بل عما تركب مرة او
مرارا اما المفردات فالتركيب المشتمل على الحكم منها لا يكون
الا بحمل البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملي واما المركبات
بالتركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على
الحكم اذا طرا عليها لم يمكن ان يجعل بعضها محمولا على البعض فان
بعض الاقوال الجازمة لا يكون البعض الآخر فاذن لا بد من
ان يتعلق بعضها ببعض بوجود نسبة او لا وجودها بينها و
النسبة تعني اما اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر فيه وجود
اتصال او لا وجوده هو المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال
او لا وجوده هو المنفصل فاذن التركيب الخبري ثلثة وانما
قال واصناف التركيب الخبري ولم يقل وانواعه نظرا الى
المواد وذلك لانا اذا قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود
النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لم
يتغير ماهية الخبر في قولينا عن خبريته المعينة وقد يتغير
التركيب بالحملي الوضع فاذن هذه الامور لا مدخل لها في تحصيل
ماهيات الاخبار المعينة فليست بفصول لها بل هي عوارض
تلحقها بحسب ما تقتضيه احوالها الخارجة بعد تحصيل خبريتها
فيصيرها اصنافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك في ان
الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل والمنفصل
تحت الشرطي وحينئذ ينبغي ان يحمل الاصناف في قوله على

الوضع اللغوي دون الاصطلاحي **قوله** اولها الذي
يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على معنى او ليس
بمحمول عليه مثاله قولنا ان الانسان حيوان او ان الانسان
ليس بحيوان فالانسان وما يجري مجراه في اشكال هذا المثال
هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان ههنا هو المسمى بالمحمول
وليس حرف سلب ه ما يعدم الحمل فيه اعني السالبة يسمى
ايضا حمليا لان الاعدام قد تلحق بالملكات في بعض احكامها
قوله والثاني والثالث يسميهما الشرطي ه اما
المتصل فاستحقاقه لان يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر
واما المنفصل فلحوقه به لانه ايضا كله في التركيب الخبري وايضا
حقيقة الشرط هي تعلق احد الحكمين بالآخر وهو موجود في
كليهما على السواء فلذلك سميناهما شرطيين **قوله** وهو ما يكون التاليف
فيه بين خبرين قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غير ذلك
ثم قرن بينهما ليس على سبيل ان يقال ان احدهما هو الآخر
كما كان في الحملي بل على سبيل ان احدهما يلزم الآخر ويتبعه
وذلك لا ينقطع تعلق الصدق والكذب بهما حال كونهما جزءين
من شرطي ووجود تعلقهما بالمؤلف **قوله** وهذا
يسمى المتصل والوضعي او على سبيل ان احدهما يعاند الآخر
ويباينه وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا اذا
وقع خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا
مثل الداخلة المقابلة ولو لا اذا وكانت لكان كل واحد
من القولين خبرا بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا اما
ان يكون هذه الزوايا حادة او منفرجة او قائمة واذا حذفت

اما او كانت هذه قضايا فوق واحدة ه وانما يسمى المتصل وضعيا
لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالى فان الشرط فيه
لا يقتضى للشك فى المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضى تعلق
الحكم بوضعه فقط وباقى الفصل غنى عن الشرح **اشارة**
الى الايجاب والسلب الايجاب الحملى هو مثل قولنا الانسان
حيوان ومعناه ان الشىء الذى نفرضه فى الذهن انسانا كان
موجودا فى الاعيان او غير موجود فيجب ان نفرضه حيوانا ونحكم
عليه بانه حيوان من غير زيادة متى وفى اى حال بل على ما يعم
الموقت والمقيد ومقابليهما والسلب الحملى هو مثل قولنا
الانسان ليس بحجر وحال تلك الحال ه ليس من شرط موضوع
ان يكون موجودا فى الاعيان فان الحكم ايضا على موضوعات ليست
بموجودة فى الاعيان احكاما ايجابية فضلا عن السلبية كما
على اشكال مهندسية لم نحكم بوجودها و لا ان لا يكون موجودا
فى الاعيان فان الحكم ايضا على موضوعات موجودة فى الاعيان
كالعالم وما فيه بل من شرطه ان يكون متمثلا فى الذهن مفروضا
شيئا ما بالفعل كقولنا الانسان فانه ينبغى ان نفرضه انسانا
فى الذهن بالفعل فقط ثم اذا حكمنا عليه بانه كذا او ليس
بكذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل فى وقت ما معين او
غير معين او فى جميع الاوقات ولا انه حاصل من حيث لا نعتبر
فيه توقيتا اصلا حتى لو اردنا ان نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى
ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط او قيد مثلا بشرط
كونه انسانا او غير ذلك ولا انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه شرطا
اصلا حتى لو اردنا ان نقيده بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك

الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه
بالتوقيت واللاتوقيت والتقييد واللاتقييد ولهذا ان تلحق
به ما شئنا من ذلك فيصير بسبب اقترانه به مخصصا يرتفع
عنه ذلك الاحتمال العام لجميعها اما قبل الالحاق فهو
مجرد عن جميع ذلك فهذا مفهوم مجرد الحكم بالايجاب كان او
بالسلب قوله والايجاب المتصل هو مثل قولنا ان
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اى اذا فرض الاول منهما
المقرون به حرف الشرط ويسمى المقدم لزمه الثانى المقرون
به حرف الجزاء ويسمى التالى ا وصحبه من غير زيادة شىء
آخر بعد والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او
الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود
والايجاب المنفصل مثل قولنا اما ان يكون هذا العدد
زوجا واما ان يكون فردا وهو الذى يوجب الانفصال
والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب العناد والانفصال
مثل قولنا ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون
منقسما بمتساويين ه الاتصال قد يكون بلزوم كما فى قولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون باتفاق
كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار ينهق ويشملها الصحبة
المطلقة فالايجاب فى المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالى
للمقدم او صحبته اياه ان لم يكن اللزوم معلوما ولا الاتفاق
سواء كان كل واحد من المقدم والتالى موجبة او سالبة من
غير تقييد ولا تقييد او توقيت ولا توقيت والسلب فيهما
هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحبة كذلك والايجاب

كالدوام والتأبيد
والتعيين وعدمها

الاحوال التالى
الا على المتصلة
الحكم لزوم التالى
للمقدم او هو العدم
او صحبة اياه ان لم
كما فى القضيتين المذكورتين
معلوما على التعيين

في المنفصلة هو الحكم بالاوجود هذا اللزوم بوجود الانفصال و
العناد بين اجزائها والسلب هو الحكم بلاوجوده سواء كانت
اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة منهما واجزاء الانفصال
لا يستحق ان يسمى مقدما وتاليا فان سميت كان مجازا
وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت في تقديم ايهما
اتفق ولانها يجوز ان يكون فوق اثنين فلذلك ذكر الشيخ
التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة **اشارة**
الى الخصوص والاهمال والحصر اذا كانت القضية حملية
وموضوعها شيء جزوي سميت مخصوصة اما موجبة واما
سالبة مثل قولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب واذا كان
موضوعها كليا ولم يبين كمية هذا الحكم اعني الكلية والجزوية
بل اهمل فلم يدل على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير
عام سميت مهملة اما موجبة او سالبة مثل قولنا الانسان في
خسر ليس الانسان في خسر فان كان ادخال الالف واللام يوجب
تعميما وشركة تركه وادخال التنوين يوجب تخصيصا
فلا مهمل في لغة العرب وليطلب ذلك في لغة اخرى واما
الحق في ذلك فلصناعة النحو ولا اختلاطها بعرضها واذا كان
موضوعها كليا وبين قدر الحكم فيها وكمية موضوعها فان
القضية تسمى محصورة فان كان بين فيها ان الحكم عام سميت
كلية وهي اما موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان واما
سالبة مثل قولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر ه جميع ذلك
ظاهر **قوله** وان كان انما بين ان الحكم في البعض و
لم يتعرض للباقي او تعرض بالخلاف فالمحصورة جزوية اما

موجبة كقولنا بعض الناس كاتب ه فقول الحكم على البعض
لا ينافي الحكم على الكل فان بعض الناس حيوان كما ان كلهم
حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزوي ولا ينعكس ولذلك
كان الجزوي اعم صدقا من الكلي وقد يسبق الى بعض الاوهام
ان تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه والا فلا
فائدة للتخصيص وذلك ظن لا يجب ان يحكم على امثاله انما الواجب
ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله و
الحاصل ان صيغة المحصورة الجزوية تدل على الحكم الجزوي
بالقطع مع الاحتمال للكلي ان لم يتعرض للباقي ومع عدم
احتماله ان تعرض وذكر ان الباقي بخلافه **قوله**
واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس بكاتب او ليس كل انسان
بكاتب فان نحوا منهما واحد وليسا يعمان في السلب ه اما قولنا
ليس بعض الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة للسلب الجزوي
محتملة لان يصدق معها السلب الكلي كما مر واما قولنا
ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة السلب عن الكل لا السلب
الكلي ولا للسلب الجزوي اعني انه يدل على سلب الكتابة عن
جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل ان يصدق
معه اما السلب الكلي واما السلب الجزوي ولا يمكن ان يخلو
عنهما معا في نفس الامر لكن اذا صدق السلب الكلي صدق
الجزوي من غير عكس فالجزوي صادق معه دائما دون الكلي
والحاصل ان هذه الصيغة تستلزم السلب الجزوي قطعا
ويحتمل معه السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى من غير تفاوت
وهذا معنى قوله فان نحوا منهما واحد وليسا يعمان في السلب

وفحوى الكلام هو ما يفهم منه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل قوله واعلم انه وان كان في لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه قد يدل به على تعيين الطبيعة فهنالك لا يكون موقع الالف واللام هو موقع كل الا ترى انك قد تقول الانسان عام ونوع ولا تقول كل انسان عام ونوع وتقول الانسان هو الضحاك ولا تقول كل انسان هو الضحاك وقد يدل به على جزوي جرى ذكره او عرف حاله فتقول الرجل وتعني به واحدا بعينه ويكون القضية حينئذ مخصوصة واعلم ان اللفظ الخاص يسمى سورا مثل كل وبعض ولا واحد ولا كل ولا بعض وما يجري هذا المجرى مثل طرا واجمعين ومثل هيچ بالفارسية في الكلي السالب ه قد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها بالطبايع فانها من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وانما يصير شيئا من ذلك بانضياف لاحق اليها يخصصها به فلا يخلو تلك الطبايع اما ان يحكم عليها من حيث هي هي او يحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم الحكم او تخصيصه او مع لاحق يجعلها واحدا شخصا معينا ويحصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية او جزئية ومن الثالث مخصوصة والالف واللام يدل بالاشتراك على الاحوال الثلثة اما على العموم ويسمى لام الاستغراق وكما في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان وهي محصورة كلية واما على تعيين الطبيعة فكما في قولنا الانسان عام ونوع او قولنا الانسان هو الضحاك وهي مهملة واما على الشخص ويسمى لام العهد فكما في قولنا قال الشيخ وهي مخصوصة وباقي

الفصل ظاهر اشارة الى الحكم المهمل واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم لانه انما يذكر فيه طبيعة يصلح ان يوخذ كلية ويصلح ان يوخذ جزوية فاخذها الساذج بلا قرينة مما لا يوجب ان يجعلها كلية ولو كان ذلك يقتضي عليها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان تقتضي ان يكون ما كان الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت يصلح ان يوخذ كلية وهناك يصدق جزوية ايضا فان المحمول على الكلي محمول على البعض وكذلك المسلوب ويصلح ان توخذ جزوية ففي الحالين يصدق عليها الحكم بها جزويا فالمهملة في قوة الجزئية ويكون القضية جزئية الصدق تصريحا لا يمنع ان يكون مع ذلك كلية الصدق فليس اذا حكم على البعض بحكم وجب من ذلك ان يكون الباقي بالخلاف فالمهمل وان كان تصريحه في قوة الجزوية فلا مانع ان يصدق كليا ه الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة و صيغة القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته بل تحتمل كل واحد منهما ولا يخلو نفس الامر عنهما كما مر في السلب عن الكل لكن الكلية منهما يستلزم الجزوية من غير عكس فالجزوية صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن فحوى القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورتين الجزويتين وهذا هو السبب لكونها في قوة الجزوية وانما قيل في قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل الذي حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا فقد اضطر الى ان حكم بان هذا الدلالة دلالة الالتزام والفاظ الكتاب ظاهرة ولما بين ان المهملة في قوة الجزئية وكانت الشخصيات

السادس
اول الثاني

ما لا يعتد بها في العلوم فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات
الاربع **اشارة** الى حصر الشرطيات واهمالها و
الشرطيات ايضا قد يوجد فيها اهمال وحصر فانك اذا
قلت كلما كانت الشمس طالعة فالليل موجود او قلت ليس البتة
اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا فقد
حصرت الحصر الكلي السالب واذا قلت قد يكون اذا طلعت
الشمس فالسماء متغيمة او قلت قد يكون اما ان يكون في الدار
زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر الجزوي الموجب
واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية او
او قلت ليس دائما اما ان تكون الحمى صفراوية واما دموية فقد
حصرت الحصر الجزوي السالب ٥ حصر الشرطيات واهمالها
لا يتعلق بحال اجزائها في الحصر والاهمال بل بحال الاتصال و
الانفصال فان الحكم بتعميم ثبوتها او تخصيصه يقتضي الحصر
والحكم المجرد من بيان تعميم او تخصيص يقتضي الاهمال وتقييد
الحكم بحال لا يقبل الشركة يقتضي الخصوص واما التخصيص ذلك
على التفصيل فبان نقول كلية الحكم بالاتصالي في المتصلة اللزومية
ليست بتكثير مرات الوضع بل لحصول التالي عند وضع المقدم
في جميع اوقات الوضع ولا بذلك وحده بل وبتعميم الاحوال التي
يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد
يكتب فيده تتحرك فلسنا نذهب فيه الى ان هذه الصحبة
انما تحصل في مرات غير معدودة بل نريد انها انما تحصل في جميع
اوقات كتابته ولا نقتصر عليها ايضا بل نريد مع ذلك ان كل
حال يمكن ان يعرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او

اللازم بغير وسط بيّنا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي
اقامه الشارح على ذلك والى حل تلك الشكوك التي اوردها عليه و
احال بعضها الى سائر كتبه وذلك لان اللزوم لما كان مفسرا
بعدم الانفكاك كان كل ما يلزم شيئا بغير توسط شيء آخر فالشيء
لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او في الخارج ولا معنى للزوم
العقلي الا ان تعقل الملزوم لا ينفك في العقل عن تعقل لازمه
وذلك هو المراد من كونه بينا له واما اللازم بتوسط شيء آخر
فانه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا
يكون عند الانفكاك بينا فما قيل على ذلك من انه يقتضي ان
يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم لازمه
بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم المكتسبة
دفعة في الذهن فليس بوارد وذلك لان اللوازم المترتبة التي
يلازم جميعها بحسب ماهياتها لا بالقياس الى غيرها فقد يمكن
ان يستمر الانتقال فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه
عن تلك المتلازمات والتفاته الى غيرها ولكنها تقل في
الوجود فضلا عن ان تكون غير محصورة واللوازم التي توجد
غير محصورة وهي التي نستدل على امثالها اكثر العلوم فانها هي
التي تكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وهي انما تحصل عند
تصور الامور التي اليها يقاس الموضوع وتصور تلك الامور الذي
هو شرط في حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب المودي
الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال
ونرجع الى الكتاب قوله وان كان لها وسط تتبين به
اشارة الى القسم الثاني وسواء يكون اللازم بوسط كما يقع في

العلوم المكتسبة قوله علمت واجبة به اشارة الى ان اللازم
لا يكون بيّنا مطلقا بل انما يكون بيّنا عند حضور الوسط فقط قوله
واعنى بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا اشارة
الى ان الوسط هو الذى يفيد لمية اللزوم اى به يقوم البرهان
على اثبات ذلك المحمول للموضوع ثم ان الشيخ اراد ان يتوصل
من النظر فى حال الوسط الى اثبات لازم بيّن ينبغى تحليل اللوازم
غير البيّنة اليه وقد بان فى علم البرهان ان الوسط فى البراهين
على المطالب اما ان يكون مقوما لموضوع المطلوب او يكون
عارضا له فان كان مقوما امتنع ان يكون محمول المطلوب مقوما
لان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوبا لاشتمال
تصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان
كان الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط
وجاز ان يكون عارضا له ايضا فهذان ماخذان يشتملان
على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا اوليا والثانى
ماخذا ثانيا فقوله وههنا الوسط ان كان مقوما
للشىء لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل
كان لازما له ايضا اشارة الى الماخذ الاول واتمام الجزء
ان يكون اللازم مقوم المقوم لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء
يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا الماخذ الى مطلوبه
فاورد قسمة اخرى وهى ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه
للوسط بوسط آخر او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان
قال فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط
اى يحتاج كل وسط فى لزومه الى وسط آخر ويتسلسل وهو باطل لكونه
غير

مؤد الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته ومع جوازه
يشتمل على الخلف من وجه آخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس
بوسط بل جزءا من امور غير متناهية هى باسرها الوسط واذا
لم يكن كل ما فرض بوسط وسطا فلا وسط وهو المراد بقوله لم يكن
وسط ولفظة لم يكن فعل تام قوله وان لم يحتج فهناك
لازم بيّن اللزوم بلا وسط اى لما ابطل القسم الاول ثبت
القسم الثانى وهو مطلوبه ثم انتقل الى الماخذ الثانى بقوله
وان كان الوسط لازما متقدما اى ان كان الوسط المفروض
اولا لازما للموضوع متقدما لزومه للموضوع على لزوم المحمول له
والقسمة المذكورة واردة ههنا ايضا الا انه لم يفصلها ايجازا
بل قال مبطلا للقسم الاول واحتاج الى توسط لازم آخر او
مقوم غير منته فى ذلك الى لازم بلا وسط تسلسل ايضا الى غير
النهاية فانه لما كان الوسط الاول لازما جاز كون هذا الوسط
الثانى مقوما او لازما ولذلك قال لازم آخر او مقوم و
بابطال هذا القسم الاول يتعين القسم الثانى الذى هو المطلوب
فاستنتج من جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله فلا بد
فى كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح بما اراد منه فقال فقد
بان انه ممتنع الرفع فى الوهم ثم بين انه انما اراد بذلك
مناقضة القوم المذكور بقوله فلا تلتفت اذن الى من قال
ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه فى الوهم وقد تم الكلام
قوله ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لآخر
او مفاوتا له مثال آخر للازم البيّن وذلك لان
المساواة واللامساواة لازم بيّن للكم ولانواعه انما يلحقها

بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل الشارح
انما نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعتبر محاذاته لاقسام
العلوم ومآخذ البراهين بل مطابقته للوجود والبرهان الذي
اورده وادعى فيه التقريب وعدم الاحتياج الى ذكر التسلسل و
هو ان الماهية ان اقتضت من حيث هي هي شيئا من لوازمها
فما اقتضته هو لازمها بغير وسط وان لم يقتض من حيث هي هي
شيئا فمن حيث هي هي لا تستلزم شيئا وقد فرضت مستلزمة
هذا خلف ليس كما ذكره لان القسمة فيها ليست بمستوفاة
فان من اقسامها ايضا ان يقال انها تقتضي لوازمها ولكن لا من
حيث هي هي بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او
التسلسل او لا على سبيل احدهما فما لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه

اشارة الى العرض الغير اللازم واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي
يجوز ان يفارق الموضوع ه انما لم يقل فجميع المحمولات التي
يفارق لان مقابل ما يمتنع ان يفارق اعني اللازم هو ما يجوز
ان يفارق وينقسم الى ما يفارق والى ما لا يفارق وهو ما يدوم
مصاحبته اتفاقا ككون زيد فقيرا وطول عمره مثلا قوله
مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا
او شيخا او جالسا او قائما ه يمكن ان يتركب الاعتباران
فالسريعة السهلة كالنائم والسريعة العسرة كالمغشي عليه والبطيئة
السهلة كالشاب والعسرة كالمجنون **اشارة** ولما كان
المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد
يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا وسنذكره ه قوله ومنه ما يسمى عرضا

ه يريد العرض العام **اشارة** الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق ذاتي في
غير هذا الموضع منه وعنوا به غير هذا المعنى وذلك هو
المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته ه
يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي هناك هو
ما يعم هذا الذاتي والاعراض الذاتية وهي على ما رسمه كل ما
يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته فجوهر الشيء
حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والماهية ربما يختص بالمركبات
وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان يلحقه لانه هو واما ان يلحقه
لامر آخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص
منه والاول وحده هو العرض الذاتي الاولي وموضع القسم
الثاني اعني الذي يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل او العرض
الذاتي الاولي انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع و
ماهيته الا ان الاول يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه
بواسطة فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور و
هو المحمول الذي يوخذ الموضوع في حده الا ان الاصطلاح
يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى
اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تباين
موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه
وقد يحمل على انواع موضوعه وقد يحمل على اعراض اخر له وقد
يحمل على انواع الاعراض الاخر كالناقص في علم الحساب على العدد
وعلى الثلثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون
ماخوذا في حد المحمول الا في الاول بل يكون الماخوذ في الثاني

جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت
المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض
الذاتية وحينئذ تكون رسمها ما يوخذ في حده موضوعه او ما يقوم
موضوعه او معروضه او معروض جنسه ويفيد ما يقوم موضوعه
مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فانه لو يوخذ فيه جنس الموضوع
الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا وحين يطلق العرض
الذاتي على جميع ما ذكرنا يخص الاول بقيد الاولي لان عداه
انما يلحق الموضوع لامر غيره ما به هو هو وهذا اذا اريد بالموضوع
موضوع القضية اما اذا اريد به موضوع العلم فيكفي فيه ان
يقال لا يوخذ موضوع العلم في حده قوله مثل ما يلحق
المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة والاعداد من
الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل
من الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يمثلون به من
الفطوسة للانف ه المناسبة المقدارية بالمعنى غير العددية
كما مر والمشترك بينهما المناسبة المطلقة وهي الجنس لهما
فالمناسبة اذا اخذت على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا
للمقادير ويستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة كانت
عرضا ذاتيا لجنسها الذي هو الكمية لكنها لا تستعمل في علم
المقادير ولا في علم الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما
كما ذكرناه وكذلك المساواة ولذلك قال يلحق المقادير
او جنسها قوله وقد يمكن ان نرسم الذاتي برسم ربما جمع
الوجهين جميعا ه انما قال برسم ولم يقل بحد لان الامور
المختلفة بالماهية لا يمكن ان تجمع في حد لانها لا تشترك في الذاتيات

المتبينة لكنها يمكن ان تجمع في رسم لانها ربما تشترك في لوازم
تميز بها عما عداها وذلك الرسم هو ان يقال لا يوخذ في حد الموضوع
او يوخذ الموضوع في حده فالاول مقوماته والثاني اعراضه
الذاتية المذكورة اولا وان اريد ان تجمع جميع الاعراض الذاتية
قيل لا يوخذ في حد الموضوع او يوخذ الموضوع او ما يقومه
مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه او معروضا مما كما في حده مر
واعلم ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ الموضوع
فيه اضطراري قال الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي
باخذ الموضوع في حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها الشيخ
في الشفاء وتبعه مقلدة المتاخرين وبين في الحكمة المشرقية
بطلانها بان الموضوع بماهيته ووجوده متميز عن ماهية العرض
ووجوده فكيف يوخذ في حده وايضا الاعراض غير متعلقة في
ماهياتها بموضوعاتها بل تعلقها بها لعرضيتها وهي من لوازمها
ولاجل ذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى
ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بناء عليه هو ما يحمل على الشيء لما
هو هو او هو الذي يقتضيه الشيء بما هو هو قال وذلك لان
الماهية تقتضي المقومات اقتضاء المعلول العلة وتقتضي
الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول واقول ما ذكره
الشيخ في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض
التي يعبر عنها بما يقتضي تخصصها بموضوعاتها فتعريفاتها
بحسب اسمائها انما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها في
اما حقائقها في انفسها فانما يكون غير مشتملة من حيث الماهيات
على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود

والحدّ التامّ يلتئم من مقومات الماهية دون مقومات الوجود
فما كانت من تلك الماهيات بسائط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود
لها وما لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون
موضوعاتها والمشتملة على موضوعاتها بحسب من التعريفات انما
هي رسومها لا حدودها وكل ذلك فيما لا يقتضي تصوّر ذواتها
التفاتا الى موضوعاتها اما ما يقتضي التفاتا اليها فانما تكون
مفهوماتها مركبة عن حقايقها وعن اعتبار موضوعاتها وينبغي
ان يحدّ باعتبار الموضوعات وذلك لان التعلق بالشيء في
الوجود غير التعلق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا التعلق في
المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة
لاوردناه بالفاظه فظاهر ان الاعراض التي تمثل بها الشيخ في
هذا الفصل من الاشارات مما لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها
وذلك لان المساواة اتفاق في نفس الكمية والمناسبة اتفاق
في كون الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين
في العدد بحسب ما عرّفها الشيخ نفسه في مواضع اخر فان جرّدت
هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات بقيت المساواة و
المناسبة اتفاقا محضا فهو نوع من المضاف والزوجية انقساما
بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال ولا يكون شيء من ذلك
عرضا ذاتيا للكم والعدد ولا لغيرهما وكذلك في باقيها و
لست ادري كيف يصنع هذا الفاضل الذي لم يقلّد المتقدمين
فيها ايخالف الجميع في جعلها اعراضا ذاتية ام يخالفهم في
تعريفاتها بما عرفوها به مخترعا من نفسه لها تعريفات اخر اما نحن
معاشر المقلدين فلما لم نفهم من هذه الاعراض بسيطة كانت

او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها المتناولة للموضوعات كانت
تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب التسمية
او بحسب الماهية فلسنا نقدر على ان نتصورها غير ملتفتين الى
موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا نابى من ان نجعل
ان يكون الحد الماخوذ فيه الموضوع الذي ذكره حدا غير حقيقي
بحسب الماهية وحدها على ما اشار اليه الشيخ فكثيرا ما يطلقون اسم
الحد على سائر التعريفات بالمجاز والتوسع فهذا ما عندي فيه
واما الرسم الجامع الذي اورده الفاضل الشارح فهو رسم
المحمولات الاولية التي هي الجنس والفصل القريبان والاعراض
الذاتية الاولية فقط ويخرج منه المقومات البعيدة كاجناس
الاجناس والفصول وفصولهما وسائر الاعراض الذاتية المستعملة
في البراهين والشارح معترف بذلك فاذن ليس بجامع للذاتيات
بالوجهين جميعا قوله والذي يخالف هذه الذاتيات مما
يلحق الشيء لاجل امر خارج عنه اعم منه لحوق الحركة للابيض فانها
انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص منه لحوق الحركة
للموجود فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اخص منه وكذلك لحوق
الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان ولم يذكر قسما من
الاقسام المذكورة وهو ما يلحق الشيء لاجل امر يساويه وهو من جملة
الاعراض الذاتية المذكورة بالشرط المذكور كالضحك الذي يلحق
الانسان للتعجب ومساوى الزوايا لقائمتين الذي يلحق المثلث
لوسائط بينهما ولعل الشيخ لم يذكره لدخوله فيما مرّ وهو ايضا
خارج عن الرسم الجامع الذي ذكره الشارح
اشارة
الى المقول في جواب ما هو يكاد المنطقيون

الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي وبين المقول
في جواب ما هو هؤلاء لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو حسبوا
ان المقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل
كما حكي عنهم او عن امثالهم في كتاب الجدل فاذا حصل عليهم اي نبهوا
على تحقيق ما يؤدي اليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان
يذكروا انهم عنوا بالذاتيات اجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء
الماهية لزمهم ان لا يكون بين الذاتي والمقول في جواب ما هو عندهم
فرق ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون
لا يميزون ولم يقل انهم يقولون لذا ثم لما تنبه بعضهم للفصول
ورآها وحدها غير صالحة لما هو ذهب الى ان من الذاتيات ما
يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح فجعل الصالح ما هو عام يعني الجنس
وهو المراد بقوله فان اشتهى بعضهم ان يميز كان الذي يؤول
اليه قوله هو ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات
ما كان مع ذاتيته اعم قوله ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم
الحال في ذاتيات هي اعم وليست اجناسا مثل اشياء يسمونها
فصول الاجناس ويستعرفونها يقال تبلبلت الالسن اذا
اختلطت والمراد ان كلامهم يختلط اذا نبهوا على ما يناقض رأيهم
كالحساس باراد فصول الاجناس للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة
للاجناس وعامة لكونها مساوية لها في الدلالة وغير صالحة لجواب
ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم ونقضه
اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب بما هو انما يطلب الماهية
وقد عرفت الماهية فانها انما يتحقق بمجموع المقومات يعني
بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل ماهية انما يتحقق بان يكون

اجزاؤها حاضرة معها قال فيجب ان يكون الجواب بالماهية
ثم نبه على منشاء غلطهم بقوله ونفرق بين المقول في جواب
ما هو وبين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فان
نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريقه وذلك
لان القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هي الماهية وبين
الداخل فيه او الواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية يعني الذاتي
قال الفاضل الشارح والفرق بين الداخل في جواب ما هو
والمقول في طريقه هو ان الجزء اذا صار مذكورا بالمطابقة كان
مقولا في طريق ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن كان داخلا في
جوابه اقول ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين
جواب ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان على عدم الفرق بين نفس
الجواب وبين الداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي الذي
هو جزء الماهية فقط على ما يقتضي عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني
الواقع بين الجواب وبين الذاتي الاعم على عدم الفرق بين نفس
الجواب والمقول في الطريق فيكون المقول في طريق ما هو هو
الذاتي الاعم وحينئذ يكون الداخل في الجواب اعم من المقول
في الطريق ومما يؤيده ان الشيخ عرف الجنس المشهور المتناول
للجنس والفصل في الجدل على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولا في
طريق ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي
المساوي انما يكون عندهم حدا وايضا الشيء قد يعرف بالذاتي
الاعم اولا ثم يقيد بالمساوي حتى يتحصل ماهيته فاذن الاعم قد
وقع في الطريق واما المساوي فقد وقع عند الوصول الى المقصد
الذي هو تحصيل الماهية قوله واعلم ان سؤال السائل

بما هو بحسب ما يوجبه كل لغة هو انه ما ذاته او ما مفهوم اسمه
وانما هو بالجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يتحصل ذاته
المطلوب فى هذا السؤال تحققها والامر الاعم لا هو هو بتمامه
ولا هو مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا انا نستعمل هذا
اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم المستحدث
ويأتوا بما يدل على تقدمائهم الذين عليهم اصطلحوا عليه عند النقل كما هو
عادتهم وانت عن قريب ستعلم ان لهم عن العدول عن الظاهر
فى العرف غنى ه بيان ذلك المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ
الا بالعرض كما مر واذا تعلقت بها فيجب ان يحمل الالفاظ على
مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرأ عليها نقل اصطلاحى
ولما كان البحث عن مفهوم ما هو لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة
رجع الشيخ الى مفهومه الاصلى وبين انه انما يورد سؤالا
اما عن حقيقة الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما تبين
فى باب المطالب ثم بين ان المعنى الذى جعل القوم بازائه ليس
هو احدهما لان حقيقة الذات انما تتحصل باجتماع ما يعمه
يعنى الجنس القريب وما يخصه يعنى الفصل فالامر الاعم الذى
يذهبون اليه ليس هو ما هو الشىء هو يعنى حقيقته ولا هو
مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف
اللغوى فان ذهبوا الى اصطلاح طارئ عليه وادعوه فلهم
ذلك ولكن عليهم ان يبينوا المفهوم الذى اصطلحوا عليه و
السبب الموجب للنقل من العرف اللغوى الى الاصطلاحى و
ان ينسبوا ذلك الى القدماء فان طريقتهم فى هذه الصناعة
هى التزام اصطلاحات القدماء مع ما يلزمهم عليها
اصطلاحات

كون الشمس طالعة او كون الحمار ناهقا او غير ذلك مما لا
يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة فى جميع تلك الاحوال
بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت
كليته هذا فجزئيته ان يكون فى بعض الاحوال من غير تعرض
لباقيها ومثال ما يختص ببعض الاحوال قولنا قد يكون اذا كان
هذا الحيوان فهو انسان فان ذلك يلزمه حال كونه ناطقا دون
سائر الاحوال والسالبة اعنى لازمة السلب لا سالبة اللزوم
كذلك فى البابين واما سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم
الايجابى اما الكلى والجزئى صادقا بل الصادق اما
ايجاب من غير لزوم او سلب بحسب ما يقتضيه التقابل
واما كلية الحكم الايجابى فى الاتفاقى فهى تعميم اوقات
صدق التالى مع صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير
تشكل ان المقدم للتالى وجزئيتها تخصيصها وكلية الحكم
السلبى اعنى اتفاق السلب لا سلب الاتفاق هى ان لا يكون
التالى صادقا مع المقدم فى شىء من الاوقات اتفاقا
من غير لزوم وجزئيته على قياسه وقس سلب الاتفاق على سلب
اللزوم واما الاهمال فى جميع ذلك فبترك التعميم والتخصيص
والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلى فى الاتفاقيات
متعذر واما كلية الحكم الايجابى فى المنفصلة فبوجود التعاند
فى جميع الاوقات والاحوال وذلك انما يكون لكون اجزائها متعاندة
بالذات وجزئيته يكون بالتعاند فى بعض الاوقات والاحوال
وذلك انما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات كما يكون مثلا
بين الزايد والناقص فى حال الا يكون للتساوى وجه دون سائر

الاحوال واما له على قياس ذلك واما سلب العناد فقد يقتضي
اما صدق الاجزاء معًا او كذبها معًا او صدق بعضها وكذب
البعض من غير ان يقتضي صدق هذا كذب ذلك ولا كذب
ذاك صدق هذا فهذا ما يقتضيه النظر في صورها دون …
وصيغة كل واحد منهما على ما ذكره في الكتاب **اشارة**
الى تركيب الشرطيات من الحمليات يجب ان نعلم ان الشرطيا[ت]
كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل في اول الامر الى اجزاء بسيطة …
اما الحمليات فانها هي التي تنحل الى البسائط اول انحلالها
والحملية اما ان يكون جزءاها بسيطين كقولنا الانسان …
او في قوة البسيط كقولنا الحيوان الناطق المائت مشا…
او منتقل بنقل قدميه وانما كان هذا في قوة البسيط لان
المراد به شيء واحد في ذاته او معنى يمكن ان يدل عليه [بلفظ]
واحد ه قد ذكرنا ان المركبات من المفردات هي الحمليات …
المركبات بعد التركيب الاول من المركبات هي الشرطيات فيجب
ان تنحل الشرطيات الى المركبات الاولى قبل انحلالها الى
المفردات واما الحمليات فانما تنحل الى المفردات لا غير
والفاظ الكتاب غنية عن الشرح **اشارة** الى العدول
والتحصيل وربما كان التركيب من حرف السلب مع غيره كمن
يقول زيد هو غير بصير ه لما كانت الدلالة اولا على الامور
الثبوتية وبتوسطها على غير الثبوتية كان من الواجب اذا
قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الالفاظ الثبو[تية]
ونعدلها بادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية
فان كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مؤلفة

كالاقوال فلنضف اداة السلب الى تلك الاقوال كما مرّ في
القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها ان يدل عليها
بالفاظ مفردة فلنركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية
التي تقابلها كقولنا لا بصير او غير بصير بازاء البصير في الاسماء
وما صح ومما يصح بازاء صح ويصح في الافعال ويكون حكم تلك
المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى معدولة ومقابلاتها
الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة وبسيطة ولما استمر
هذا القانون استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات
ايضا كاللااعمى ولا ايزال على قياس الثبوتيات **قوله**
ونعني بغير البصير الاعمى او معنى اعم منه ه ولما كانت لبعض
الاعدام المقابلة للملكات اسماء محصلة في اللغات كالعمى والسكوت
والسكون دون بعض وكان الجميع في الحاجة الى العبارة عنها
متساويا فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعني المعدولة
في الدلالة على الاعدام واجراؤها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار
العقلي من اطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقا فكان غير
البصير يدل على الاعمى عند الطائفة الاولى وعلى كل ما ليس
ببصير اي شيء كان عند الاخيرة واتخذ بعض المنطقيين هذا
التنازع موضع بحث في هذا العلم **قوله** وبالجملة ان
نجعل الغير مع البصير ونحوه كشيء واحد ثم نثبته او نسلبه فيكون
الغير وبالجملة حرف السلب جزءا من المحمول فان اثبت
المجموع كان اثباتا وان سلبته كان سلبا كما تقول زيد ليس
غير بصير ه يريد ان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد
كان حكمه حكمه في التركيب وكما كان ايجاب الشرطية وسلبها عن

ثبوت الاتصال او العناد ونفيهما لا بحسب كون اجزائهما موجبة او سالبة فلذلك مهمنا تكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه **قوله** ويجب ان تعلم ان حق كل قضية حملية ان يكون لها مع معنى المحمول والموضوع معنى لاجتماعهما وهو ثالث معنييهما واذا توخى ان يطابق اللفظ المعنى بعده استحق هذا الثالث لفظا ثالثا يدل عليه وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف تارة في لغة العرب الاصلية كقولنا زيد كاتب وحقه ان يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية الاصلية است في قولنا زيد دبير است وهذه اللفظة تسمى رابطة ﻫ يشير الى تعين ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض فان الايجاب والسلب يتعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في المعنى اداة لان معناها انما يحصل في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد او يكون كاتبا وتحذف تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد تشتمل عليها ولذلك قد يرتبط لذاتها بغيرها كما مر ولا تحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قال زيد وكذلك الاسماء المشتقة منها اذا وقعت موقعها فالقضايا الخالية عنها اما بالطبع او بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع والمحمول ثلاثية والفاضل الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكاتب

يقتضي الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة فقوله وحقه ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وحدها وقد سها في بعض هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه في حال من الاحوال كالمبتداء وغيره فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتداء مثلا اذا تقدم الى رابطة اخرى غير التي يشتمل عليها نفسه وكيف لا وهو يقع هناك موقع اسم جامد فلو كان بدل قوله زيد كاتب زيد كتب مثلا حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا حقه ان يقال زيد هو يكتب لان اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته به بل هو اسناد الخبر الى المبتدأ والفعل مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على مبتدأ برابطة غير ما به ارتبط الفعل بفاعله **قوله** فاذا ادخل حرف السلب على الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو بصير فقد ادخل النفي على الايجاب فرفعه وسلبه فاذا ادخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول فكانت القضية ايجابا مثل قولك زيد هو غير بصير وربما تضاعف في قولك زيد ليس هو غير بصير فكانت الاولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا من المحمول والقضية التي هكذا محمولها يسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة ﻫ اراد ان الرابطة اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة وبين المعدولة لان حرف السلب ان تقدمت اقتضت رفع

فصارت القضية سالبة وان تاخرت جعلها جزءا الربط من المحمول
فصارت معدولة وان تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت
سالبة معدولة واما في الثانية فالفرق بينهما اما بالنية
او بالاصطلاح ان وقع على تمايز الآتين كما في اختصاص ليس
بالسلب وغير بالعدول قوله تسمى معدولية اقول
وبعضهم يسمون هذه القضية معدولية منسوبة الى المعدول
الذي هو المفرد وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا
وذلك كقولنا غير البصير اعمى الا ان القضية المعدولة اذا
اطلقت فهم عنها معدولة المحمول وهذه انما تقيد بالموضوع
وقد يهمل البحث في هذا الصنف لعدم التباسه بالسالبة
بخلاف الاول فاما ان المعدول يدل على العدم المقابل
للملكة او على غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى
فقط او على كل فاقد البصر من الحيوان ولو طبعا او ما هو اعم
من ذلك فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغته
قد ذكرنا الخلاف في ان المعدول كغير البصير يطلق على
عدم الملكة كالاعمى او على ما ليس بصيرا اي شي كان وكان
في اطلاق اعدام الملكات على معانيها ايضا خلاف بعد الاتفاق
على تفسير العدم بعدم شي في موضوع من شانه ان يتصف
بذلك الشي فذهب بعضهم الى ان الموضوع المذكور هو
موضوع شخصي والاعمى لا يطلق الا على من كان من شانه ان
يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع
نوعي او جنسي والاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذي ليس من
شان شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد

البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد اللذين ليس
من شان نوعيهما ان يكونا بصيرين لكن من جنسهما ذلك فالذين
يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقونه على احد هذه
المعاني واما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها
وعلى ما هو اعم منها كالجمادات مثلا وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقا
والشيخ بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث
لغوي يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات
وانما يلزم المنطقي ان يضع ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة
او كان مربوطا بها كيف كان فالقضية اثبات صادقة كانت
او كاذبة وان الاثبات لا يمكن الا على ثابت متمثل في وجود او
وهم فيثبت عليه الحكم بحسب ثباته واما النفي فيصح ايضا على غير
الثابت كان كونه غير الثابت واجبا او غير واجب قوله يريد
بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضع وهو بيان الفرق بين
العدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ
فبتقدم الربط على السلب وتاخره عنه كما مر وقد افاد بقوله او كان
مربوطا بها كيف كان ان الاعتبار في العدول انما هو بارتباط
حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء تاخر الحرف عن الرابطة
كما في لغة العرب او تقدم عليها كما في لغة الفرس في مثل قولهم
زيد نابينا ست واما بحسب المعنى فبان موضوع الموجبة معدولة
كانت او محصلة يجب ان يكون شيئا ثابتا عند من حكم بالايجاب
عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان
غير الثابت لا يصح ان يثبت له شي ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم
فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال ليس بحي لانه ليس

بموجود فلا يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا
فقط كما مر بل يكون ثبوتيا عاما محتملا لجميع اقسام الثبوت غير
خاص بشيء منها واما السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز
ان يكون عدميا سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعة فالسالبة
اعم تناولا للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك يكون السالبة
البسيطة اعم من الموجبة المعدولة اذا اشتركا في الاجزاء و
كذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة والاعتراضات
التي اوردها الفاضل الشارح على ذلك لما لم يكن قادحة في
هذا البيان بل كانت معارضات وحججا مبنية على اصول غير
متقررة وكان الاشتغال بها مما يؤدي الى الاطناب ولا
يقتضي مزيد فائدة اعرضنا عنها **اشارة** الى القضايا
الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد
تكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط ه اي لما
كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا لا من مفردات وكانت
القضايا ثلثا حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة منها في كل
شرطية ثنتان فتاليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة
بشرط ان تكون المنفصلة ايضا ذات جزئين انما يمكن ان يقع على
ستة اوجه ثلثة متشابهة الاجزاء وهي التي تكون من حمليتين
او متصلتين او منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء وهي التي
تكون من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة
ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة يقع في المتصلة وحدها
على وجهين متغايرين في الترتيب لاختلاف حال جزويها
بالطبع فيكون لتاليف المتصلة تسعة اوجه وللتاليف المنفصلة

ستة اوجه امثلة المتصلات وهي من حمليتين كقولنا
اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان
النهار موجى معدوما فالشمس غاربة ومن منفصلتين
كقولنا ان كان العدد اما زوجا واما فردا فعدد الكواكب
اما زوج واما فرد ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس
علة لوجود النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
ومن عكسها العكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة كقولنا
ان كان الشيء ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسها
كعكسه ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت
طالعة فالنهار موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار
معدوم ومن عكسها العكس امثلة المنفصلات وهي من
حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين
كقولنا اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود ومن
منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا
واما ان يكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حملية
ومتصلة كقولنا اما ان لا يكون الشمس علة لوجود النهار واما ان تكون
اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة
كقولنا اما ان تكون الشيء واحدا واما ان تكون ذا عدد اما زوج
واما فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان تكون اذا كان
العدد فردا فهو اما زوج واما ان يكون العدد اما فردا واما
زوجا وهذه الامثلة مهملات موجبة مؤلفة من امثالها
وقد تكون شخصيات ومحصورات موجبات وسوالب بتاليف

ومن متصلتين كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود

بعضها من بعض وينكثر وجوه التاليف ولما كانت
الشرطيات مؤلفة بعد التاليف الاول فهي تكون مؤلفة
تاليفا ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات مؤلفة
من حمليات او رابعا اي من شرطيات مؤلفة من شرطيات
مؤلفة من حمليات وهلم جرا الى ما لا نهاية له قوله
فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا
فقد ركبت متصلة من متصلة ومنفصلة واذا قلت اما ان
يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون
ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة
من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج و
اما فرد فقد ركبت المتصلة من حملية ومن منفصلة وعليك
ان تعد سائر الاقسام من نفسك عن سائر الاقسام ه اقتصر
الشيخ من التاليفات التسعة والستة على ايراد امثلة
ثلثة اولها متصلة مهملة من متصلة كلية ومن منفصلة مهملة
كلها موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين
مهملتين احديهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة
مهملة من حملية شخصية ومنفصلة مهملة كلها موجبات و
الفاضل الشارح نعم ان تالي المثال الاول وهو ان كان
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس
طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا يجب ان يكون مؤلفة
من الشيء ولازم نقيضه وهي تكون مانعة الخلو فان الشيء لو ارتفع
مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع مع نقيضه لارتفع النقيضان

معا وهو محال ولا يكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض
اعم من النقيض ويكون مانعة له ان كان مساويا وانما يجب ان
يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان
المقدم فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار و
الحال لا يخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها فاذن لا يخلو من لا
طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فالترديد بين
المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد
بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور
قال والمنفصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشيء و
ملزوم نقيضه لانها مؤلفة من طلوع الشمس ولا وجود النهار
وليس لا وجود النهار ملزوما للاطلوع الشمس لان رفع التالي
لا يلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس فاذن هو سهو او اورده
الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي في المثال
متساويان ويصدق الانفصال من اي جزويه اتفق مع
الآخر فهذا ما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان
يعارض بان يقال التالي يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من
الشيء ونقيض لازمه على ما اورده الشيخ وانما يجب ان يكون
التالي المذكور هذه المنفصلة لان المقدم يقتضي استلزام
طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع اجتماع طلوع الشمس مع
لا طلوعها فاذن يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار
المستلزم للاطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي
هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين المقدم ومستلزم
نقيضه الذي هو الانفصال المذكور والذي اورده الشارح

مؤلف من الشيء ولازم نقيضه ومما يمكن الاجتماع فاذن
هو سهو واورده الفاضل الشارح نظرا الى المادة والحاصل
من هذا التطويل انه اضاف الى مقدم المتصلة الاولى عين
منفصلة يتبعها ويتبع منفصلة حقيقية مؤلفة من مقدم
المقدم ونقيضه وعورض باضافة منفصلة اليه يتبعها ايضا
ويتبع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة فهو اعني الفاضل
الشارح رجح الاولى على الاخيرة من غير رجحان والتحقيق
في ذلك ان المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون
الخلو من عين المقدم ونقيض التالي وهي التي اوردها الشيخ
ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي
وهي التي اوردها الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة
حقيقية بحسب الصورة يتبين ذلك اذا جعل اللازم في
المذكور اعم من الملزوم كحركة اليد للكتابة ولا حرج على
الشيخ في ايراد احد اللازمين دون الآخر والمثال الثاني
اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان
لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد
في كثير من النسخ واما ان يكون ايضا وهو من سهو الناسخين
قوله والمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد
فيها باما انه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد
منها فقط وهذه هي التي تمنع الجمع والخلو وتحدث من القسمة
الى الشيء ونقيضه فان النقيضين هما اللذان لذاتيهما لا
يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل احد المتنافيين
او كليهما مساو في الدلالة فحينئذ المناقضة فيهما كما يقال العدد

اما زوج واما فرد قوله وربما كان الانفصال الى جزئين
وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر اما ما
ينفصل الى جزئين فقد مر ذكره واما ما ينفصل الى اكثر
فهو بان يورد بدل الاجزاء ما ينفصل الاجزاء اليه من اجزاء
الاجزاء كقولنا كل عدد اما تام واما غير تام وغير التام اما زائد
واما ناقص وكذلك اذا انفصل سائر الاجزاء الى اجزاء وبلغ
الاقسام ما بلغت ويكون مع ذلك حاصرة مانعة للجمع والخلو
ويكون الاصل لانشعاب في الكل من القسمة الى النقيضين
قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه
اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود وانا
اقول ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال محصورة في اربعة
والكليات في خمسة ولعل النسخة التي وقعت الي من شرحه سقيمة
ولينكشف من سائر النسخ واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا
المضلعات المسطحة اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك الى
ما لا يتناهى قوله ومنها غير حقيقية مثل التي يراد
فيها باما معنى منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الاقسام مثل
التي يراد فيها قولك في جواب من يقول ان هذا الشيء حيوان
شجر انه اما ان يكون حيوانا واما ان يكون شجرا وكذلك جميع
ما يشبهه ومنها ما يراد فيها باما معنى منع الخلو وان كان
يجوز وهو جميع ما يكون تحليله يؤدي الى حذف جزء من جزئي
الانفصال الحقيقي وايراد لازمه اذا لم يكن مساويا له مثل قولهم
ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق اي واما ان لا يكون
في البحر ويلزمه ان لا يغرق واما المثال الاول فهذا كان العدد

فيه ما انما يمكن مع النقيض ليس ما يلزم النقيض وكان يمنع الجمع و
لا يمنع الخلو وهذا لا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع ٥ اذا حذف احد
قسمي الانفصال الحقيقي واورد بدله ما لا يساويه بل يكون اما
اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة للجمع وحده
او للخلو وحده اما الاول فلان الشيء لو اجتمع مع ما هو اخص
من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين فان ما هو اخص من النقيض
يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه
ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معًا واما الثاني فلان
الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين
فان النقيض يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان
يصدق ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان
يجتمعا معًا ومثال الاول ان تقول هذا الشيء اما حيوان
او ليس بحيوان والشجر اخص من اللاحيوان فنورده بدله
ونقول هذا الشيء اما شجر او ليس بشجر والحيوان اخص من
اللاشجر فنورده بدله يحصل منهما قولنا هذا الشيء اما حيوان
او شجر مانعة الجمع دون الخلو لانه لا يكون شيء واحد حيوانا
وشجرا معًا ويمكن ان يكون غيرهما كالجبل وحينئذ يكون
قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه ولا ما يجب معه
ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا
يجب ان يكون معه او يلزمه ومثال الثاني ان تقول زيد
اما في البحر او ليس فيه ولم يغرق اعم من قولنا ليس في البحر فنورده
بدله او نقول زيد اما غرق او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا
غرق فنورده بدله يحصل منهما قولنا زيد اما في البحر واما لم يغرق

لا يكون صح
مانعًا من الخلو دون الجمع لانه ليس في البحر وقد غرق و
يمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وحينئذ يكون قد اوردنا
ما يلزم النقيض ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه
واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من ان يحصى واما
الآخران فقد يستعملان في جواب من يقول هذا الشيء شجر
حجر معًا وذلك بان يرد عليه قوله اما بترديد الصدق فيهما
فيقال هو اما شجر او حجر اي اما هذا صادق او ذاك واما
بترديد الكذب فيهما فيقال اما ان لا يكون شجرا واما ان لا
يكون حجرا اي اما هذا كاذب او ذاك ويكون الاول بالانفراد
مانعًا للجمع والثاني مانعًا للخلو ويحصل من كل واحد منهما
امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشيء وينضاف الى ما سلمه
ذلك السائل من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى
منفصلة حقيقية واعلم ان كل واحد من هذه المنفصلات قد
يتألف من موجبتين في اللفظ كقولنا العدد اما زوج واما
فرد وهذا الشيء اما حجر او شجر وهذا الموجود اما دائم الوجود
واما ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس
بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود واما
ليس بممكن الوجود وهذا الشيء اما ان لا يكون شجرا واما ان
لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد اما منقسم بمتساويين
او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهذا اما حيوان
او ليس بانسان فهذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى
فالحقيقية لا بد من ان يتألف عن موجبة وسالبة لا غير لما مر
ومانعة الجمع يمكن ان يتألف منهما ويمكن ان يتألف من موجبتين
وذلك ظاهر ولا يمكن ان يتألف من سالبتين لان الموجبة الحقيقية لا يستلزمها

ما لبس حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان يتالف منهما ويمكن ان يتالف من لبس
لاشتمالها على ما يشتمل عليه الحقيقية وزيادة **قوله** وقد يكون لغير الحقيقي اصناف اخر وفيما اوردنا كفاية ﻫ
يريد به المواضع التي يستعمل فيها حروف العناد ولا يراد بها منع الجمع او الخلو مثاله رايت اما زيدا واما عمرا اذا حصل شك
في رويتهما وتقول **العالم** اما ان يعبد الله واما ان ينفع
الناس اي غالب احواله هذان الفعلان وهذا مما يتعلق باللغة
قوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل في الحصر
والاهمال والعكس والتناقض مجرى الحمليات على ان يكون
المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول ﻫ هذا بيان كلي
لما يتعلق بالمتصلات وهو الاحالة على الحمليات فان حكمهما
في جميع ذلك واحد وقدم الحصر والاهمال من ذلك وسيجيء
بيان التناقض والعكس ان شاء الله تعالى وفي بعض النسخ امر
المتصل ~~والمنفصل~~ وامر المنفصل ذي الجزئين يجري مجرى الحمليات
في جميع ذلك الا العكس فان العكس لا ينعلق به لعدم امتياز
اجزائه بالطبع **اشارة** الى هيات تلحق القضايا
وتجعل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره ﻫ الادوات هي
التي تلحق الهيات بالقضايا الا ان المنطقي لما كان نظره
بالقصد الاول في المعاني اشار الى الهيات دون الادوات
قوله انه قد يراد في الحمليات لفظة انما فيقال انما
يكون الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس كاتبا فيتبع
زيادة في المعنى لم يكن مقتضاة قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل
لان هذه الزيادة تجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع
وكذلك قد تقول ان الانسان هو الضحاك بالالف واللام

في لغة العرب فيدل على ان المحمول مساو للموضوع ولذلك
تقول ليس انما يكون الانسان حيوانا او تقول ليس الانسان
هو الضحاك فيدل على سلب الدلالة في الايجابين ﻫ
المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض
العامة وقد يكون مساويا له كالخواص المساوية والفصول
وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساوية اي الحمل مساويا او
خاصا بالموضوع وليس اذا دخل عليها دل على نفي دلالتها
تلك فاثبت العموم **قوله** وتقول ايضا ليس الانسان
الا الناطق ويفهم منه احد المعنيين احدهما انه ليس معنى
الانسان الا معنى الناطق وليس يقتضي الانسانية معنى اخر
والثاني انه ليس يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق ﻫ
يريد ان هذه الصيغة تفيد اما المساواة في المعنى كالانسان
والحيوان الناطق واما المساواة في الدلالة كما بين
الضاحك والناطق **قوله** وتقول في الشرطيات
لما كانت النهار ههنا كانت الشمس طالعة وهذا يقتضي مع
ايجاب الاتصال دلالة تسليم المقدم ووضعه ليتسلم منه
وضع التالي ﻫ ههنا اي ثابتا ولفظة لما تفيد مع الدلالة
على استلزام التالي الدلالة على ان وجود المقدم مسلم
موضوع لا يحتاج الى بيان **قوله** وكذلك تقول
ليس يكون النهار موجودا الا والشمس طالعة يريد به كلما
كان النهار موجودا فالشمس طالعة فيفيد هذا القول حصرا
في الفحوى يريد ان القضية بها تين الاداتين صير محصورة
كلية **قوله** وتقول ايضا لا يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعة

وهو قريب من ذلك وهذه التي قبلها من القضايا التي تسمى
محرفة وهو ما يخلو عن ادوات الاتصال والعناد فيكون في
قوة الشرطيات ومعناه لا يكون النهار موجودا الا ان تكون
الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا كلما كانت النهار
موجودا كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات في قوة قولنا
اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان تكون الشمس طالعة
قيل والاخير منه اقرب منها لانه لا يعتبر اجزاؤها قوله
ونقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد وهذا
في قوة قولنا اما ان لا يكون هذا العدد زوج المربع واما
ان لا يكون فردا وهذه ايضا من المحرفات وكل زوج فهو
زوج المربع اي مربعه يكون زوجا وليس كل ما هو مربع الزوج
فهو زوج لان كثيرا من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا
يكون مربعاتها ازواجا ولا يكون هي اعدادا فضلا عن ان تكون
ازواجا وكذلك القول في الافراد ومربعاتها فالقضية
المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو وهي اما ان لا يكون
زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان الشيء الواحد
لا يكون زوج المربع وفردا معا فقد يكون لا هذا ولا ذاك معا
ومثال آخر له لا يكون زيد كاتبا وساكن اليد فانه في قوة
قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد اي
لا يكون كاتبا وساكن اليد معا ويمكن ان يكون غير كاتب
وهو متحرك اليد كما في حالة الرعي مثلا **اشارة**
الى شروط القضايا يجب ان تراعى في احكام الاتصال والانفصال
حالة الاضافة مثل انه اذا قيل ج هو والد فليراع لمن وكذلك

الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا قيل كل متحرك متغير
فليراع ما دام متحركا وكذلك فليراع حال الجزء والكل وحال
القوة والفعل فانه اذا قيل ان الخمر مسكر فليراع بالقوة او
بالفعل والجزء اليسير او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعاني
مما يوقع غلطا كثيرا يذكر في هذا الفصل قوانين لا
يتحصل معاني القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها وهي
ستة الاول حال الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني حالة
الوقت كما يقال القمر منخسف فليراع في اي الاوقات هو
فانه يختص بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث
حال المكان كما يقال السقمونيا يسهل الصفراء فليراع في اي
مكان هو فقد قيل انه لا يسهل في الصقالبة الرابع حال الشرط
وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس حال الجزء والكل
السادس حال القوة والفعل قد ذكر مثاليهما وهذه الشروط
يذكر في باب التناقض مضافة الى شرطين آخرين كما يجيء ان شاء الله تعالى

النهج الرابع في مواد القضايا و

جهاتها **اشارة الى مواد القضايا** لا يخلو المحمول في
القضية او ما يشبهه ذهب الفاضل الشارح الى ان ما يشبه
المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية الشرطية
اقول ما جرت العادة بان يوصف نسبة التالي الى
المقدم بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت لا تخلو
في نفس الامر عنها وليس في اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبر
في الحمليات فائدة يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان

الضرورة والامكان من وجه وليس ببعيد عن الصواب ان
يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به
ويوضع معه فانه يشبه المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع
ويفارقه بان المحمول وصف محمول عليه وهو وصف موضوع
معه ولذلك الوصف نسبة الى الموضوع كالمحمول بعينه في
انها لا تخلو من ان تكون اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولابد
للناظر في احوال الجهات من مراعاتها فان الغفلة عنها ربما
يقتضي الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجيء
بيانه واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع
اليه والاولى هي المتعلقة بالحكم دون الثانية ولذلك اختص
بالنظر فيها قوله سواء كانت موجبة او سالبة من ان
نسبته الى الموضوع نسبة ضرورية الوجود في نفس الامر
مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او
نسبة ما ليس ضروريا لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في
قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضرورية العدم
كالحجر مثل قولنا الانسان حجر او ليس بحجر فجميع مواد القضايا
هي هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة ويشبه
الى الاحوال الثلث المسماة بالوجوب والامكان والامتناع
وهو ظاهر قوله ونعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة
التي يصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ الثلثه لو صرح
بها اقول ونعني بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة
الى الانسان في نفس الامر التي يصدق عليها لفظ الوجوب
سواء تقول الانسان حيوان او تقول الانسان ليس بحيوان
فانا

فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب و
السلب وهي التي تعبر عنها بالوجوب في الحالتين لو صرحنا
بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ
الثلثة لو صرح والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا
الانسان حيوان حالة الايجاب فانه حالة السلب يصير امتناعا
ولكن الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه الالفاظ
يصدق عليها حالة الايجاب دون السلب واعلم ان المادة
غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في
نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر في تلك
القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها
او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم يطابق وذلك لانا
اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج ب يمتنع ان يكون ب فانا
نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة
بالامكان العام المتناولة للوجوب والامكان الحقيقي على
ما مر ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا يصلح
مستندا للوجوب والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن
الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة و
بين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما يعطيه العبارة من القضية
الذي هو الجهة **الثالثة** في جهات القضايا
والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية فهي اما مطلقة
عامة الاطلاق وهي التي بين فيها الحكم من غير بيان ضرورته
او دوامه او غير ذلك من كونه حينا من الاحيان او على
سبيل الامكان الاطلاق في القضية يقابل التوجيه

تقابل العدم للملكة وقد يعد المطلقة في الموجهات
كما تعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي بين فيها
حكم ايجابي او سلبي فقط من غير بيان شي آخر من ضرورة
او دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل الضرورة والكون
في بعض الاوقات يقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت فالقسمة
باعتبار الضرورة هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب
لاضرورتهما وباعتبار الدوام دوام الايجاب ودوام السلب
ولادوامهما فالضرورة والدوام يشتملان الاول والثاني
من الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالايجاب
والسلب ويبقى الثالث مقابلا لهما وقول الشيخ المطلقة
العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان
او دوام او لادوام يوهم انها تعم الاربعة وليس كذلك
فانها من حيث بين فيها حكم انما يتناول ما يكون مشتملا على
حكم قد حصل بالفعل ولا يتناول ما يكون مشتملا على حكم لم
يحصل الا بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما ذكر
الشيخ هنا جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث
الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم قوله
واما ان يكون قد بين فيها شيء من ذلك اما ضرورة واما
دوام من غير ضرورة واما وجود من غير دوام وضرورة
هذه هي الامور التي يمكن ان يقيد بها القضية التي بين فيها
حكم والمطلقة العامة انما يتناولها جميعا من حيث العموم
ولم يذكر الامكان معها لانه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلا
بالفعل فهو مغاير للاطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعا

والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري دائم ما دامت
الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شيء
اتفاقا من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها
الدوام وقيده باللاضرورة لئلا يتكرر الضرورة وسمى
الخالي عنهما بالوجود فانه لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط
والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري واما غير ضروري
وغير الضروري اما دايم او غير دايم قوله والضرورة
قد تكون على الاطلاق وقد تكون متعلقة بشرط والشرط
اما دوام وجود الذات مثل قولنا الانسان بالضرورة جسم
ناطق ولسنا نعني بها ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما
ناطقا فان هذا كاذب على كل شخص انساني بل نعني به انه
ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال
في كل سلب يشبه هذا الايجاب واما دوام كون الموضوع موصوفا
بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير وليس معناه على
الاطلاق ولا ما دام موجود الذات بل ما دام ذات المتحرك
متحركا وفرق بين هذا وبين الشرط لان الشرط الاول وضع
فيه اصل الذات وهو الانسان وههنا وضع الذات بصفة
تلحق الذات وهو المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر لحقه
انه متحرك او غير متحرك وليس الانسان والسواد كذلك او
شرط محمول او وقت معين كالكسوف او غير معين كالتنفس
لما فرغ من بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام
الضرورة فقسمها الى مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي
تكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط وانما

فى الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة
الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات
الموضوع واما بدوام وجود صفته التى وضعت معه واما
بدوام كون المحمول محمولا وهذه الثلثة من المشروطة مما
يشتمل عليه القضية واما بحسب وقت معين واما بحسب
وقت غير معين وهذان مشروطان بما خرج عن القضية
فكانه قال والشرط اما داخل فى القضية واما خارج عنها
والداخل اما متعلق بالموضوع واما متعلق بالمحمول والمتعلق
بالموضوع اما ذاته واما صفته الموضوعة معه والمتعلق
بالمحمول واحد لانه ايضا وصف له وليس له ذات يباين ذات
الموضوع والخارج اما بحسب وقت بعينه او لا بعينه فجميع
الاقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة
واعتبار هذه الاقسام فى جانبى الايجاب والسلب واحد
غير مختلف الا فى شرط المحمول فكانك اذا قلت زيد ليس
بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت ما دام ليس كاتب
وحينئذ صيرت السلب جزءا من المحمول فكانت القضية موجبة
لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع قد يتعرى
عن الوصف كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذى
يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا ايضا ما
دام الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا فى
بعض اوقاته والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا
فائدة فى افراده قسما فالمشروط بالوصف مطلقا يشمل
الضرورتين بشرط الذات وان قيد باللاضرورة الذاتية

اخص بالقسم الثانى وحده وهو المراد ههنا بالمشروطة ٦١
بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول لا تخلو عنها
قضية فعلية ابدا فانك اذا قلت ح ب فانه يكون بالضرورة
حال كونه ب وهى ضرورة متاخرة عن الوجود لاحقة به وف
سائر الضرورات متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم
الضرورة يقع عليهما بالتساوى والفائدة فى اعتبار هذه
الضرورة ان تعلم ان القضية خالية عن سائر الضرورات
قوله والضرورة بالشرط الاول وان كانت باعتبار
غير الضرورة المطلقة التى لا يلتفت فيها الى شرط فقد
يشتركان ايضا فى معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك
اخصين تحت اعم اذا اشترط فى المشروطة ان لا يكون للذات
وجود دائما وما تشتركان فيه هو المراد من قولهم قضية
ضرورية ه الضرورة بالشرط الاول اعنى بشرط وجود الذات
يقع على ما يكون للذات وجود دائما وعلى ما لا يكون للذات
وجود دائما والاول يساوى الضرورة المطلقة فى الدلالة
وان كان مغايرا له بالاعتبار فان المشروطة باى شرط
كان يغاير المطلقة بالاعتبار وانما تتساويان لان الحكم
فيهما حاصل لم يزل ولا يزال والثانى مباين لها بحسب
الدلالة والاعتبار جميعا ثم المشروطة بالشرط الاول ان
لم تقيد بلا دوام الذات بل تركت كما هى متناولة لقسميها
دخلت المطلقة تحتها فهما تشتركان فى معنى اشتراك الاخص
والاعم وذلك المعنى هو ثبوت الحكم فى جميع اوقات وجود
الذات فالاخص هو المطلقة التى يدوم ذاتها والاعم هو المشروطة

المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وان قيدت بلا
دوام الذات كانت هى والمطلقة تشتركان فى معنى ثالث اعم
منهما اشتراك الاخصين تحت اعم والمعنى المشترك فيه الذى
هو اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامه
وانما يكون ذلك اذا اشترط فى المشروطة ان لا يكون للذات
وجود دايما وعلى التقديرين جميعا فما يشتركان فيه اعنى الضرورة
التى بحسب الذات مطلقا هو المراد فى قولهم قضية ضرورية
وهى التى تقابل الامكان الذاتى وقد يوجد فى بعض النسخ بدل
قوله اذا اشترط فى المشروطة اذا لم يشترط فى المشروطة
وعلى هذا التقدير يصير قوله ذلك بيانا للاعم الذى يخرج
فيه الاخص تارة والاخصان تارة اخرى قوله
واما سائر ما فيه شرط الضرورة والذى هو دايم من غير
ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضرورى يعنى ان الاقسام
الاربعة الباقية من الضروريات وهى المشروطة بشرط
وصف الموضوع على الوجه الذى لا يشتمل الضرورى الذاتى
وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين وبشرط الوقت الغير
المعين فهى مع الدايم الغير الضرورى اقسام المطلق الغير
الضرورى وظاهر ان هذه الضروريات لا يشمل الدوام
المطلق الذى يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا
للضرورة الذاتية فالمطلق الغير الضرورى ما فيه اما ضرورة
من غير دوام واما دوام من غير ضرورة فهذا المطلق اخص
من المطلق العام للضرورى الذاتى وانما سميت هذه ايضا
مطلقة لانه قد ذكر فى التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة

او ضرورية او ممكنة وهذه القسمة قد يمكن على وجهين
احدهما ان يقال القضية اما مطلقة واما موجهة والموجهة
اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه يكون المطلقة هى
العامة والثانى ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها
بالفعل او بالقوة وهى الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة
او بالوجود الخالى عنها ويكون المطلقة بحسب هذه القسمة
هى الوجودية من غير ضرورة وامثلة المطلقات فى التعليم
الاول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين
الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول بعده فى القضية
المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها
على العامة الشاملة للضرورة والاسكندر الافرودسى
ومن تبعه حملوها على الخاصة الخالية قوله واما
مثال الذى هو دايم غير ضرورى فمثل ان يتفق لشخص
من الاشخاص ان يجاب عليه او سلب عنه صفة ما دام موجودا
ولم يكن يجب تلك الصفة كما انه قد يصدق ان بعض الناس
ابيض البشرة ما دام موجود الذات وان كان ليس بضرورى
الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضرورى والدايم لان
كل دايم كلى فهو ضرورى فان لا ضرورة فيه وان اتفق
وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم متناولا للجميع الاشخاص التى
وجدت والتى سيوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل
ضرورى فهو دايم فالضرورى والدايم متساويان فى
الكليات واما فى الجزئيات فقد يختلفان كما تمثل به الشيخ
الذى يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة والدايم

فيها بعم الضروري وغيره والعلوم انما تبحث عن الكليات دون
الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ
قد فرق بينهما لان النظر في المواد لا يتعلق بالمنطقي فالمنطقي
من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث
معنيا انهما مختلفان سواء تساويا في موضوعاتهما او لم يتساويا
قوله ومن ظن انه لا يوجد في الكليات حمل
غير ضروري فقد اخطأ فانه جاز ان يكون في الكليات ما
يلزم كل شخص منه ان كانت له اشخاص كثيرة ايجاب او سلب
وقتا ما بعينه مثل للكواكب من الشروق والغروب وللنيرين
من مثل الكسوف او وقتا غير معين مثل ما يكون لكل انسان
مولود من التنفس او ما يجري مجراه هؤلاء لما ظهر لهم ان الحكم
الاتفاقي الخالي عن الضرورة لا يكون كليا حكموا بان
كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي
وغيره فظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتيين
فانهما ليستا بضروريتين الا في وقت ما قوله
والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد تخص
باسم المطلقة وقد تخص باسم الوجودية كما خصصناها به و
ان كان لا مشاحة في الاسماء هذه هي الاقسام الاربعة
المذكورة وسمينا لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها وقد
سماها بعضهم بالوجودية لانها تشتمل على وجود من غير
ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة
غير الضرورية يكون اعم منها اذا لم تشتمل عليها وينبغي ان
لا تغفل عن هذا الاعتبار اشارة الجهة بالامكان

الامكان اما ان يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم
وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهنالك
ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان
واما ان يعني به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود
جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصي حتى يكون
الشيء يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا
حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون اي غير ممتنع
ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى
الاول يصدق في جانبيه جميعا خص الخاص باسم الامكان
وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه اما
ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم اي
الثاني الخاصي يعني غير ما ليس بضروري فيكون الواجب
ليس بممكن بهذا المعنى والامكان وضع اولا بازاء
سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب
وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله
وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر
في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا
ممتنع ويخلو عن الواجب فيصير حينئذ الامكان مقابلا
لكل واحد من ضرورتي الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس
بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول
امكانا عاما او عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصا او
خاصيا وكان هذا الامكان مقابلا للضرورتين جميعا
فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه

وذلك لتغاير مفهوميهما واما الاعتراض على الشيخ بانه قال
في الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو ع
الامتناع وانما كان الواجب ان يقول ما يلازم سلب ضرورة
الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى الذي وضع
الامكان بازائه اولا اي المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع
تصاريفه بعد ذلك الوضع وايضا الامكان معنى من شانه
ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث هو
وحده ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على
الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابل
ضرورة السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا
يكون غير ممتنع ان لا يكون وقابل ضرورة الايجاب فكونه ملازما
لسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما يضاف اليه من الايجاب
والسلب واما ما هو قبل الانضياف فبازاء سلب الامتناع
فقط قوله وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي
لا دوام ضرورة لوجوده وان كانت له ضرورة في وقت ما
كالكسوف يريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب
الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعا على ساير
الضرورات المشروطة قوله وقد يقال ممكن
ومعنى ثالث وكانه اخص من الوجهين المذكورين و
هو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف
ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون مثل الكتابة للانسان
هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه استعماله
لتكثر وجوه استعمال ما يقابله اعني الضرورة لهذا الامكان

مايقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية
وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الامكان
بهذا المعنى اقرب الى الحاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب
وقد تمثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية
متساوية النسبة الى وجود الكتابة له او لا وجودها و
الضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان
بالاعتبار دون ما يشاركه في المادة لكنها يوصف تلك
الضرورة من حيث الوجود ويوصف بالامكان من حيث
الماهية لا الوجود وانما قال وكانه اخص من الوجهين
ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم مما اللذان
يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل ثنا وكل
من الاخر اما اذا دل كل واحد منهما بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك
اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الاخر الا بالمجاز وذلك
كما يسمى واحد من السودان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود
يقع عليه وعلى صنفه بالخصوص والعموم والممكن ههنا يقع على
المعاني المذكورة بل على الاخير منها بالاشتراك فلذلك
قال وكانه اخص قوله فيكون حينئذ الاعتبارات
اربعة واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة
له البتة انما ينبغي ان يقول الاعتبارات خمسة لان له
ضرورة ما في جانب العدم ايضا قسم محتمل بازاء ما له الضرورة
ما في الوجود والقسمة لا تصير حاصرة بدونه فان جاز طيهما
تحت قسم واحد هو الموجود الذي له ضرورة ما فينبغي ان تطوى
الواجب والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري مطلقا

ليكون الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد حطهما تحت قسم واحد
لجواز تشاركهما في المواد ولم يحطوا الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما
قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو ان يكون
الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال
الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حالة في الاستقبال
فاذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود والعدم في اي وقت
فرض له في المستقبل فهو ممكن هذا معنى رابع للامكان وهو
الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما يُنسب الى
الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما
فيكون انتسابهما من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما
والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال
من الممكنات التي لا تعرف حالها انها تكون موجودة اذا جاء وقتها
ام لا وينبغي ان يكون هذا الممكن بالمعنى الاخص مع تقييده
بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه
ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا قوله ومن
يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فيشترط ما لا ينبغي
وذلك لانه يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود
ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه
الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا لم يضر ذاك بعض من
اعتبر هذا الامكان لما تنبهوا ان الاتصاف بالوجود انما يكون
لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال
حذرا من ان يلحقه ضرورة بسبب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم
بان الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة الوجود فالعدم الحالي

يخرجه ايضا الى ضرورة العدم فان لم يضره ضرورة العدم
فلا يضره ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه
ان لا يلتفت الى الوجود الحالي ولا الى عدمه بل يقتصر على
اعتبار الاستقبال اشارة الى اصول وشروط
في الجهات ومهنا اشياء يلزمك ان تراعيها اعلم ان الوجود
لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب لا يمنع الامكان
وكيف والوجوب يدخل تحت الامكان الاول والموجود
بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان الثاني والموجود
الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال فضلا عما يجب وجوده
ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء متحركا في الحال يستحيل
ان لا يتحرك في الاستقبال فضلا عن ان يكون غير ضروري
له ان يتحرك وان لا يتحرك في كل حال في الاستقبال المراد
على الرواية الاولى بيان ان الوجود لا يمانع الامكان بكل
واحد من المعاني المذكورة يريد بذلك رفع الشبهة التي
مر ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث
يقتضيه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية واما ان يعتبر لا من
حيث كذلك فهذه اقسام ثلثة فالاول يدخل تحت الامكان
الاول والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا
ينافي الامكان الاستقبالي الذي هو اخص الامكانات بطبيعة
الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه لا ينافي العدم الذي
يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف ينافي الامكان الذي هو
اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل تحت الامكان ولم يقل
يصدق عليه لان الواجب اذا تعين وعرف بالوجوب الذاتي

فلا فايدة فى ان يحمل الامكان عليه وان كان صادقا عليه لو
قيل وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان لضرورة داعية الى
ذلك لا لقصد من واضعه وعلى الرواية الثانية فالمراد ان
الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب اعتبار فلا يمتنعان
عن التوارد على المواد كالوجوب الذاتى مع الامكان الاول
والوجوب بالغير مع الامكان الثانى ويكون على هذه الرواية
قوله والموجود فى الحال لا ينافى المعدوم فى ثانى الحال
مسئلة اخرى منقطعة عن الاول قوله واعلم
ان الدايم غير الضرورى فان الكتابة قد تسلب عن شخص ما
دايما فى حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضرورى
وهذا ايضا بيان لما تقدم بمثال جزوى سلبى وكان المورد
قبله مثالا جزويا ايجابيا ومعناه ظاهر قوله
واعلم ان السالبة الضرورية نعنى سالبة الضرورة والسالبة
الممكنة نعنى سالبة الامكان والسالبة الوجودية التى
بلا دوام نعنى سالبة الوجود بلا دوام وهذه الاشياء تفاصيل
مفهومات الممكن قد يقل لها التفطن فيكثر بسببها الغلط
القضية الموجهة تسمى رباعية وموضع الجهة هو ما يلى الرابطة
لانها بيان نسبتها كما كان موضع اداة السلب ايضا ما يليها
لانها يقتضى رفعها فالسلب والجهة اذا تقارنا لم يخل اما ان
تكون الجهة متقدمة على السلب كما فى قولنا بالضرورة ليس
واما ان تكون متاخرة عنه كما فى قولنا ليس بالضرورة والاول
يقتضى ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة والثانى
يقتضى ان تكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هى ما تقابل تلك

الجهة فالسالبة الضرورية هى التى تلازم الممتنعة وسالبة
الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهى تلازم الممكنة العامة
السلبية وان سلبت ضرورة سلبية فهى تلازم الممكنة
العامة الايجابية وان سلبتهما معا فهى تلازم الممكنة الخاصة
والسالبة الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة
والممتنعة وان كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة
كما يجى ذكره وسالبة الامكان فان سلبت العام فهى التى تلازم
الضرورية المقابلة للممكن بذلك الامكان وان سلبت الخاص
فهى التى تلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين والسالبة
الوجودية التى بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة
الوجود بلا دوام فهى تلازم ما يتردد بين دوام الطرفين وان
كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا تلازم
موجبتها بل تنقسمان دوام الطرفين الخالى عن الضرورة
وسالبة الوجود الايجابى تلازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب
ودوام السلب وسالبة الوجود السلبى تلازم ما يتردد بين
ضرورة السلب ودوام الايجاب اشارة الى تحقيق
الكلية الموجبة فى الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا
نعنى به ان كلية ج ب او الجيم الكلى هو ب بل نعنى به ان كل
واحد واحد مما يوصف بج كان موصوفا به فى الفرض الذهنى
او فى الوجود وكان موصوفا بذلك دايما او غير دايم بل كيف
اتفق تحقيق القضايا هو تلخيص ما يعنيه من اجزائها وهو ينقسم
الى ما يتعلق بالموضوع ومما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ من
القسم الاول ستة احكام اثنان سلبيان واربعة ايجابية

والسلبيان مما انا لا نعنى بقولنا كل ج كلية ه ولا الجيم الكلى
اى لا الكلى المنطقى فان الكلية هى العموم ولا العقلى وانما
لم يذكر الكلى الطبيعى لانه قد يكون موضوعا وذلك فى المهملات
وقد يكون جزوا من الموضوع وذلك فى المخصوصات والمحصورات
وبيانه ان اخذ مع لاحق شخصى مخصص كما فى قولنا هذا الانسان
كان موضوعا المخصوصة وان اخذ مع لاحق فيمعى عمومه ووقوعه
على الكثرة فلا يخلو اما ان ينظر الى تلك الطبيعة من حيث
تقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة
عليها والاول هو الكلى العقلى والثانى ان كان حاصرا لجميع
ما هى مقولة عليها اى كون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه ه
او يوصف به كان كليا موجبا والا جزويا موجبا والفاضل
الشارح فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكل و
الكلى بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها و
الكلى متقوم بالجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزويات
بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور فى مواضعه واورد ايضا الفرق
بين الكلى والكل بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول
عليها والكلى متقوم بالجزئيات محمول عليها وان الاجزاء متناهية
محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور فى مواضعه
واورد ايضا الفرق بين الكل وكل واحد بان قال كل واحد
من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولفظة من فى هذا المثال
يفيد التبعيض وفى قولنا كل واحد من ج يفيد التبيين فهذا
المثال يشتمل على مغالطة بحسب الاشتراك والمثال الصحيح ان
يقال مثلا كل واحد من الناس شخص واحد ليس كل الناس

شخصا واحدا واما الاحكام الايجابية فاولها انا نعنى بكل
ج كل ما يقال له ج ويوصف به لا ما هو طبيعة ج نفسها كما فى
المهملات ولان لفظ كل لا يضاف اليها هناك وثانيها انا
نعنى به كل واحد مما يوصف به بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم
الفاضل ابو نصر الفارابى فى ذلك فانه ذهب الى ان المراد
به هو كل ما يصح ان يوصف به سواء كان موصوفا بالفعل
او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق فان الشىء
الذى يصح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال انه انسان
وثالثها انا نعنى به الموصوفات به بالفعل على وجه يعم
المفروض الذهنى والموجود الخارجى ولا يشترط فيه
التخصيص باحدهما فان الحكم على كل واحد من الصنفين احكاما
ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين فى ذلك وذهبوا الى
ان المراد به ما يوجد منها فى الخارج فقط على ما سيأتى ذكره و
رابعها انا نعنى به الموصوفات به سواء يوصف به دائما او
غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذى يتناول الدوام
واللادوام وهو جهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التى
اشرنا اليها فى صدر النهج فهذه احكام الموضوع واما الاحكام
المتعلقة بالمحمول فمنها ما يختلف الموجهات بحسبه قوله
فذلك الشىء موصوف بانه ب من غير زيادة انه موصوف به
وقت كذا او حال كذا او دائما فان جميع هذا اخص من كونه
موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير
زيادة جهة من الجهات وبهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما مع
حصره ه يشير الى مفهوم الاطلاق مع الايجاب الكلى وهو

ظاهر قوله فان زدنا شيئا آخر فقد وجهناه ه يريد التنبيه على تقابل التوجيه والاطلاق بحسب اعتبار قوله تلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب حتى كانا قلنا كل واحد واحد مما يوصف بج دايما او غير دايم ه وهذا الحال الموضوع ذكره هذا الشرط الذى تخالف شرط الضرورة تنبيها الفرق بين الجهة التى لوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته والجهة التى للمحمول بالنسبة الى الموضوع قوله فانه ما دام موجود الذات ضوب بالضرورة ه وهذا بيان جهة القضية قوله وان لم يكن مثلا ج فانا لم نشترط انه بالضرورة ب ما دام موصوفا بانه ج بل اعم من ذلك ه يريد ان الحكم الضرورى انما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه ما دام موجود الذات انسان حال كونه كاتبا او حال كونه غير كاتب قوله ومثل ان نقول كل ج ب دايما حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد من ج على البيان الذى ذكرنا يوجد له ب ما دام موجود الذات من غير ضرورة واما انه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلى فى كل حال او يكون دايم الكذب اى انه هل يمكن ان يكون ما ليس ضرورى موجودا دايما فى كل واحد او مسلوبا دايما عن كل واحد او لا يمكن هذا بل يجب ان يوجد ما ليس بضرورى فى البعض لا محالة ويسلب عن البعض لا محالة فامر ليس على المنطقى ان يقضى فيه بشىء ه يريد ان بيان ان الدايم غير الضرورى وهو ظاهر وفيه تعريض بان الدوام فى الكليات يقارن الضرورة قوله وليس من شرط القضية

ان ينظر فيها المنطقى ان يكون صادقة فقد ينظر ايضا فيما لا يكون الا كاذبا ه يريد ان المنطقى اذا طلب نحوى الكلام ولم يلتفت الى حال المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع فى استكشاف النحوى ولا الكذب ضار قوله ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات بل وقتا ما بعينه كالكسوف او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال كونه مقولا له ج وهو مما لا يدوم مثل قولنا كل متحرك متغير وهذه اصناف الوجوديات ه البيان المذكور بيان حال الموضوع قوله حال كونه مقولا له ج وهو ما لا يدوم اشارة الى ما يكون الحكم فيه دايما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وعبر عنه ما دام الذات وفرق بين الضرورى بحسب الوصف وبين الدايم بحسب الوصف والفاضل الشارح سمى الاول مشروطا والثانى عرفيا وسمى المتناول منهما للضرورة او الدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول لهما خاصا ولم يفصل احكامها بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفى تفصيل ذلك كلام يمكن ايراده ههنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما فى اكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول ههنا لان الموصوف بب وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة والثانى هو المشروط بالمحمول فاذن تعود الى ما ذكره وهذا الوجودى هو الوجودى اللادايم قوله ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف بب الامكان العام

او الخاص او الاخص وعلى طريقة قوم فان لقولنا كل ج ب بالوجود
وغيره وجها آخر وهو ان معناه كل ما في الحال او في الماضي فقد
وصف بانه ب وقت وجوده ﻫ هولاء القوم يجعلون الموضوع
في القضايا الفعلية كل ما هو ج بالفعل مما هو في الحال او في
الماضي ولا يكون مما هو عند العقل وحده ج او ما سيكون
في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا فيه وهو المذهب
الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب
مطلقا فقد ارادوا انه موصوف بب في وقت وجوده ذلك
وهذا مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الاول في ذلك
ما يوجد ج وقتا ما هو بعض ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى من الفساد
تتبين في ابواب القياسات ويطول شرحها **قوله**
وحينئذ يكون كل ج ب بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلثة
واذا قلنا كل ج ب مثلا بالامكان الاخص فمعناه كل ج في اي
وقت من المستقبل يفرض فيصح ان يكون ب وان لا يكون ﻫ
وهذا مذهب آخر نابع من المذهب الاول وهو القول بان كل
ج ب بالضرورة ما يشتمل على الازمنة الثلثة وبالامكان ما
يختص بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية
لا بانتساب المحمول الى الموضوع في طبيعتهما كما ذكرناه وذلك
لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه سوى الانسان حيوان موجود صح
حينئذ ان يقال كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بغير انسان
بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان فيكون
الاطلاق والامكان لكلية الحكم لا لكون الانسان بالنسبة
الى الحيوان كذلك **قوله** وحينئذ لا ينبغي ان نراعي

هذا

هذا الاعتبار ايضا وان كان الاول هو المناسب ﻫ يريد لا
نبالي ان نبين لوازم هذا الاعتبار اذا فرض صادقا وان كان
الاول هو المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات وهو
الذي يجب ان يعتبر بحسب طبايع الامور **اشارة**
الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات انت تعلم على اعتبار ما
سلف لك ان الواجب في الكلية السالبة المطلقة بالاطلاق
العام الذي يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق ان يكون
السلب يتناول كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع
الوصف المذكور زمنا ما غير مبين الوقت والحال حتى يكون
كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان وقت
النفي وحاله ﻫ يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة
هي على قياسها اذا كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول
عن جميع آحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تعيين
ولا ما يقابلهما بل على اعم منهما جميعا وقد عدل بالعبارة
عنها الى ما يشبه المعدول فقال كانه يقول كل واحد واحد
مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله وذلك الغرض
سنذكره **قوله** لكن اللغات التي نعرفها قد خلت في
عاداتها عن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت
للمحصل السالب الكلي لفظا يدل على زيادة معنى على ما يقتضيه هذا
الضرب من الاطلاق فيقولون بالعربية لا شيء من ج ب ويكون
مقتضى ذلك عندهم انه لا شيء مما هو ج يوصف البتة بانه ب ما
دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل واحد واحد من الموصوفات
ما دام موضوعه له الى ان لا يوضع له وكذلك ما يقال في فصيح

لغة الفرس صح ب نيست وهذا الاستعمال يشمل الضروري
وضربا واحدا من ضروب الاطلاق الذى شرطه فى الموضوع
اراد به ان المفهوم من صيغة السلب الكلى مع الاطلاق المتداول
من لغتى العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع آحاد
الموضوع فى جميع اوقات كونها موصوفة بما وضع معه على
يعم الدايم واللادايم والضرورى واللاضرورى بحسب الذات
وهو اعم من الضرورى المشروط بالوصف لان الدايم بالوصف
اعم من الضرورى وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شئ من الانسان
بنايم وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص وذلك لكونه
غير صادق عليهم فى جميع اوقات كونهم انسانا ولذلك فى
لغة الفرس **قوله** وهذا قد غلط كثيرا من الناس
ايضا فى جانب الكلى الموجب ه اى ظن بعض الناس ان الموجبة
المطلقة يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الآحاد فى جميع اوقات
الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح ان يقال كل انسان
نايم وعلى المنطقى ان يحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده
اى الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف بالمطلق العرفى
منسوبا الى العرف لان العرف يفهمه فى السالب فالاسم على
السالب حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو
ما يسميه الشارح عرفيا عاما **قوله** لكن السالب الكلى
المطلق بالاطلاق العام اولى بالالفاظ بهم هو ما يساوى قولنا
ه يكون ليس ب او يسلب عنه ب من غير بيان وقت وحال و
لكن السالب الوجودى وهو المطلق الخاص ما يساوى قولنا
كل ج يسلب عنه ب نفيا غير ضرورى ودايم ه هذا الكلام نوع

انه يريد رد السلب الى العدول ولو كان لذلك لكان له
وجه وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق
العام ولم يكن صيغة السالبة كذلك فاحتالوا للسالبة بان
جعلوها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة ودلت على الاطلاق
مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لم يريد به العدول على ما
صرح به فى الشفاء بل يريد به تقديم السلب على الربط مع
تقديم السور والموضوع عليه كما فى قولنا مثلا كل انسان ليس
يوجد نايما ولذلك قال عموما يساوى قولنا ولم يقل قولنا
قوله واما فى الضرورة فلا بعد بين الجهتين
الفرق بينهما ان قولنا كل ج فبالضرورة ليس ب يجعل الضرورة
لحال السلب عند واحد واحد وقولنا بالضرورة لا شئ من ج
يجعل الضرورة لكون السلب عاما وللحصر فلا يتعرض لواحد واحد
الا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق فى
اللزوم بل حيث صح احدهما صح الآخر وعلى هذا القياس فافهم
فى الامكان ه اى لا بعد بين تقديم الموضوع على الجهة والسلب
وبين تاخيره عنهما فى الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار
وذلك ان الاول يقتضى ان المحمول مسلوب بالضرورة عن
واحد واحد من الموضوع والثانى يقتضى ان المحمول مسلوب
عن آحاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا فالاول يقتضى تعلق
ضرورة السلب بكل واحد بعينه بالفعل ويتضمن ضرورة
السلب الكلى بالقوة لان الحكم على كل واحد بعينه يقتضى الحكم
الكلى والثانى يقتضى تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل
ويتعلق بكل واحد بعينه تعلقها بالقوة لاشتمال الحكم على اى

واحد يفرض والحاصل ان الاصل تساوى دلالتيهما في
جميع المواضع لولا مخالفة العرف في الصيغة المذكورة والفاضل
الشارح قال السالب المطلق يعم الدوام بخلاف الموجب
فهذا الفرق انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية اذ
الضرورة لا يعقل الا مع الدوام وليست كذلك بل هي ملحقة
بالضرورية فظهر ان الفارق هو العرف لا غير والحق ان الاختلاف
الذى ذهب اليه ليس بموثر في المعنى زيادة تاثير ويوجد في
بعض النسخ ههنا زيادة وهي فصل آخر وهو هذا **تنبيه**
على مواضع خلاف ووفاق بين اعتباري الجهة والحمل اعلم
ان اطلاق الجهة يفارق اطلاق الحمل في المعنى وفي اللزوم فانه
قد يصدق احدهما دون الآخر مثلا اذا كان وقت يتفق ان لا
يكون فيه انسان اسود صدق فيه ان كل انسان ابيض بحكم الجهة
دون حكم المحمول وكذلك امكان الجهة ايضا فانه اذا فرض في
وقت من الاوقات مثلا ان لا لون الا البياض او غيره من التي
لا نهاية لها صدق حينئذ بالاطلاق ان كل لون هو بياض او
شيء آخر باطلاق الجهة وقبله كان ممكنا ولا يصدق هذا الامكان
اذا قرن بالمحمول فانه ليس بالامكان الخاص ان يكون كل لون بياضا
بل ههنا الوان بالضرورة لا تكون بياضا وكذلك اذا فرضنا زمانا
ليس فيه من الحيوانات الا الانسان صدق فيه بحسب اطلاق الجهة
ان كل حيوان انسان وقبله بالامكان ولم يصح بالامكان اذا
جعل للمحمول ويكتب في آخر الفصل ان هذه الزيادة كانت ملحقة
بخط الشيخ والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يجعل
الموضوع كل ما هو ج بالفعل اما في الحال او في الماضي على ما يستعمل

في المذهب السخيف المذكور والمذهب التابع منه كما مر ومن
اعتبار الحمل ان يجعل الموضوع اعم من ذلك وهو كل ما هو ج في
الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين
المذهبين اختلافا ظاهرا في المعنى والاعتبار اما في الدلالة
واللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان اما مواضع الاتفاق
فكما في بعض الاحكام الجزئية من المحصورات واما مواضع الاختلاف
فقد اورد لبيانها في هذا الفصل امثلة الاول هو ان يقال في
وقت لا يوجد فيه انسان اسود كل انسان ابيض مطلقا فيصدق
بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال ابيض
مطلقا ولا يصدق بالاعتبار الثاني لان بعض ما هو انسان في
العقل او في الوجود في وقت آخر ليس بابيض دائما وهكذا
الحكم في المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض الا ان مادة
المثال الاول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية فان سلب
الابيض عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان
ضروري كالسواد ولذلك جعل الثاني مثال الاختلاف في الذي
الممكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض يصدق قولنا
يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا اي في ذلك الوقت من المستقبل
ولا يصدق قولنا بالامكان الخاص كل ما هو لون في العقل بياض
لان بعض الالوان كالسواد يمتنع ان يكون بياضا واما المثال
الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان كالمثال الثاني بعينه
الضروري فيتبين امره ايضا مما في هذين المثالين لان في ذلك الوقت
يصدق قولنا كل حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة
من حيث الحمل فان الحيوان الموجود في هذا الوقت يكون في

كل الاوقات انسانا ولا يصدق قولنا كل حيوان يحسب الثبوت
ضروريا اى فى سائر الازمنة فهو انسان الا اذا جعل الغرض
المذكور شاملا لجميع الازمنة واظن ان هذا الفصل انما حذف
من اكثر النسخ لقلة فائدته ولذلك ايضا لم يورده الفاضل
الشارح ولنرجع الى الكتاب **اشارة** الى تحقيق
الجزئيتين فى الجهات وانت تعرف حال الجزئيتين من الكليتين
وتقيسهما عليهما وذلك ظاهر قوله فقولنا بعض ج
يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفا ب فى وقت ما لا غير و
كذلك تعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك فى كل
بعض واذا صدق الايجاب فى كل بعض صدق فى كل واحد ومن
هذا تعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق عموم كل عدد فى
كل وقت ه يريد ان يزيل الوهم المذكور فى الايجاب اعنى ان
الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق فى الابعاض
متساوية فى هذا الباب فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب
ان يكون غير مقتضى لذلك الدوام المذكور ويكون مع ذلك كليا
فالشرط فى ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات
قوله وكذلك فى جانب السلب واعلم انه ليس اذا صدق
بعض ج ب بالضرورة يجب ان يمتنع ذلك صدق قولنا بعض ج
بالاطلاق الغير الضرورى او بالامكان ولا بالعكس فانك تقول
بعض الاجسام بالضرورة متحرك اى ما دام ذات ذلك البعض
موجودا وبعضها متحرك بوجود غير ضرورى وبعضها بامكان غير
ضرورى ه يريد صحة اعتبار الاطلاق العام فى السلب فان
من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك لا اعتبار

ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره فى الايجاب بعينه
وباقى الفصل ظاهر **اشارة** الى تلازم ذوات الجهة
اعلم ان قولنا بالضرورة يكون فى قوة قولنا لا يمكن ان لا
يكون بالامكان العام الذى هو فى قوة قولنا ممتنع ان لا يكون و
قولنا بالضرورة لا يكون فى قوة قولنا ليس يمكن ان يكون ع
بالامكان العام الذى هو فى قوة قولنا ممتنع ان يكون ما
ومقابلاتها كل طبقة منها لازمة يقوم بعضها مقام بعض واما
الممكن الخاص والاخص فانها لا امثلا زمانه متساوية لهما
من باب الضرورة بل لهما لوازم من ذوات الجهة اعم منهما لا
تنعكس عليهما اه وليس يجب ان يكون كل لازم مساويا فان قولنا
بالضرورة يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا
ينعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكنا ان يكون وجب ان يكون
بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا ان لا يكون وقولنا بالضرورة
يلزمه انه ممكن ان لا يكون بالامكان العام ايضا من غير
انعكاس ايضا لمثل ذلك ثم اعلم ان قولنا ممكن ان يكون الخاص
او الاخص انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابه ويساويه واما من
غير بابه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون
العام وممكن ان لا يكون العام وليس بواجب ان يكون وليس
بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا
يكون وبالجملة ليس بضرورى ان لا يكون وان لا يكون ه
الموجهات منها ما تتلازم ومنها ما يلزمه غيرها من غير
عكس فمن المتلازمات طبقات ثلث الوجوب والامتناع و
الامكان الخاص وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات [illegible]
ه طبقة طبقة

الوجوب والامتناع ولا عكس والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابطان الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلتها ومقابلة كل طبقة يلزم كل واحد من الطبقتين الاخيرتين من غير عكس وباقي الكتاب ظاهر غني عن الشرح

طبقة		طبقة		طبقة	
الوجوب	وما يقابله	الامتناع	وما يقابله	الامكان الخاص	وما يقابله
بالضرورة ان يكون	ليس بالضرورة ان يكون	بالضرورة ان لا يكون	ليس بالضرورة ان لا يكون	ممكن ان يكون	[illegible]
لا يمكن ان لا يكون	يمكن ان لا يكون	لا يمكن ان يكون	يمكن ان يكون	ممكن ان لا يكون	
ممتنع ان لا يكون	لا يمتنع ان لا يكون	يمتنع ان يكون	لا يمتنع ان يكون		

وهم وتنبيه

والسؤال الذي يهول به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا ان يكون والممكن ان يكون ممكن ان لا يكون فالواجب اذن ممكن ان لا يكون وان كان الواجب لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس ممكن ان

يكون فهو ممتنع ان يكون فالواجب اذن ممتنع ان يكون ليس بذلك المشكل الهايل كله فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس بممكن بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا ليس بممكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ما ليس بممكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري ايجابا او سلبا وهولاء مع تنبههم لهذا الشك وتوقعهم ان ياتيهم حله يعودون فيغلطون فكلما صح لهم في شي انه ليس بممكن او فرضوه كذلك حسبوا انه بالضرورة ليس وربما كان بالضرورة ليس وكذلك قد يغلطون كثيرا ويظنون انه اذا فرض انه ليس بالضرورة ان يكون لزم انه ممكن حقيقي ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك مما هديناك سبيله السؤال الذي ذكره مما استعظمه قوم من المصنفين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد تخبطوا باستعمال احد الممكنين العام والخاص مقام الآخر في مواضع كثيرة فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما في دونه كفاية وذلك ظاهر ونختم الكلام في هذا النهج بالموجهات التي تحصلت فيه وهي اثنتان وعشرون المطلقة العامة والضرورية المطلقة والمشروطة بالذات اللادائمة والضرورية الذاتية الشاملة لهما والمشروطة بالمحمول والتي بحسب وقت غير معين والتي بحسب وقت معين والدائمة المحتملة للضرورية والدائمة اللاضرورية والمطلقة الخاصة اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة فيها وباعتبار اللادوام والممكنة العامة والخاصة والتي هي منهما والاستقبالية والمطلقة بحسب الثبوت والضرورية بحسبه

والممكنة خمسة والمطلقة العرفية على الوجه العام وعلى الوجه الخاص

النهج الخامس في تناقض القضايا

وعكسهما كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض هو اختلاف
قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون
بعينه او بغير عينه صادقا والآخر كاذبا حتى لا يخرج الصدق
والكذب عنهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور
القوم ه اختلاف قضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما و
قد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب او اما بالكلية
والجزوية واما بالجهة واما بشيء آخر من سائر اللواحق والاختلاف
الحقيقي بينهما هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات
هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر الاختلافات
راجعة اليه لانها انما يكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في
احديهما لما على ما يكون في الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه
الذي يكون فيها والا فلا اختلاف اصلا والاختلاف بالايجاب
والسلب ايضا قد يقع على وجه لا يقتضي اقتسام الصدق والكذب
وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا هذا حيوان هذا
ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معا وربما
يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه يقتضيه امر غير نفس الاختلاف
وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه والاول كما في
قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق
والكذب لتساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس
الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما

اقتسماهما لذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر فالتناقض هو
اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان
يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا والصدق والكذب قد
يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما
في مادة الامكان ولا سيما الاستقبالي فان الواقع في الماضي
والحال قد يتعين طرف وقوعه وجودا كان او عدما ويكون
الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان
كانا بالقياس الينا لجهلنا به غير متعينين واما الاستقبالي ففي
عدم تعين احد طرفيه نظر لانه هو كذلك في نفس الامر او بالقياس
الينا وجمهور القوم يظنونه كذلك في نفس الامر والتحقيق
يأباه لاستناد الحوادث في انفسها الى علل تجب بها وتمتنع
دونها وانتهاء تلك العلل الى علة اولى تجب لذاتها كما تبين
في العلم الالهي فلا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من
شرطه الاقتسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير
عينه ثم اكده بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب عنهما
واشار بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم الى
ما ذكرناه من رأيهم فيه قوله وانما يكون التقابل
في السلب والايجاب اذا كان السالب منهما يسلب الموجب كما اوجب
فانه اذا اوجب شيء وكان لا يصدق فان معنى انه لا يصدق هو
ان الامر ليس كما اوجب وبالعكس اذا سلب شيء فلم يصدق فمعناه
ان مخالفة الايجاب كاذب لكنه قد يتفق ان يقع الانحراف عن
مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل ومراعاة
التقابل ان يراعى في كل واحدة من القضيتين ما يراعى في الاخرى حتى
يكون اجزاء القضية في كل واحدة منهما هي التي في الاخرى وعلى ما في الاخرى حتى يكون

[illegible]

شرائط التقابل. بين الاجمال انما شرط وحدة وهو ان يراعى في كل وحدة
يكون اجزاء القضيتين متحدة. وبالتفصيل شرائط كثيرة منها
الثمانية المشهورة. اثنان منها الاتحاد في الموضوع والمحمول او
فيما يشبههما يعني المقدم والتالي. وستة الاتحاد في الشروط
الستة المذكورة في آخر النهج الثالث. وهي الاتحاد في الشرط وفي
الاضافة وفي الجزء او في الكل وفي القوة او في الفعل وفي المكان و
في الزمان. قوله ويعتبر ذلك كما عددناه يعني السور والجهة
والارتباط كالانفصال والاتصال ونحوهما فان الاختلاف في
كل واحد منها يقتضي الانحراف عن التقابل ه قال الفاضل الشارح
ان هذه الستة ترجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف
في الشرط كما في قولنا الاسود جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع
اي لا مع السواد وفي الجزء والكل كما في قولنا الزنجي اسود اي
في بشرته وليس باسود اي في سنه راجع الى الاختلاف في الموضوع
والاختلاف في الاضافة كما في قولنا زيد اب اي لعمرو وليس باب
اي لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا السيف قاطع اي
بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان كما في قولنا زيد جالس
اي في الدار وليس بجالس اي في السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد
موجود اي الآن وليس بموجود اي في وقت آخر راجع الى المحمول
واقول انما قد يقع بحيث يتعلق بالمفردات وحينئذ
يتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول وحده كما ذكر الا ان المفردا[ت]
التي تختلف باختلاف هذه الامور يصلح لان يوضع ويصلح
لان يحمل فتخصيص البعض باحدهما دون الآخر مما لا وجه له وقد
يقع بحيث يتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص باحد جزئيه مثلا
اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الندي ان لم يكن الهواء باردا

شديدا ولا تجففه ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهواء
جزءا من الشمس التي هي الموضوع ولا من قولنا يجفف الثوب
الذي هو المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه فان قيل
الشمس مع برودة الهواء هي غير الشمس مع عدم البرودة او
قيل تجفيف الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حتى يصير
الشرط جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة كان غير ما نمثل به
من الاسود مع السواد او لا مع السواد فان هذين الشرطين
يتعلقان بالاسود وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل
اي ببلادنا وليس بمسهل اي ببلاد الترك لم يكن الكون بتلك
البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسبها
والحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث يتعلق بالحكم غير
اعتبارها من حيث تعلقها باجزائه والمراد ههنا اعتبار
تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا لاعتبار اجزاء القضية
قوله فان لم يكن القضية شخصية احتيج الى ان تختلف
القضيتان في الكمية اعني في الكلية والجزئية كما اختلفتا في
الكيفية اعني في الايجاب والسلب والا امكن ان لا يقتسما الصدق
والكذب بل يكذبا معا مثل الكليتين في مادة الامكان [illegible]
مثل قولنا كل انسان كاتب ولا واحد من الناس بكاتب او
يصدقا معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان مثل قولنا بعض
الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات
انما يتم بعد الشرائط المذكورة بان يكون احدى القضيتين كلية
والاخرى جزئية ه يريد ان يبين ان المحصورات المتقابلة مع
اختلافها في الكيفية ومع حصول الشرائط الثمانية فيها لا تتناقض

الامع شرط آخر وهو الاختلاف في الكمية وذلك لان
المتفقتين فيها قد تصدقان معا كالجزويتين في مادة الامكان
وقد تكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فذلك بالاختلاف
بتلك الشرايط وان كان مقتضيا للصدق والكذب في مواد اخر
كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام لذاته والا
لكان مقتضيا في جميع المواضع قوله ثم تلك الشرايط
قد تحوج فيما يراعى للجهة الى شرايط تحققها ه يريد ان ذوات
الجهة مفتقرة الى شرايط اخرى تزيد على هذه التسعة على ما
تحققها قوله فليكن الموجبة اولا كلية ولنعتبر في
المواد فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الناس
بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض الناس بكاتب كل انسان حجر ليس
بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة
وان كان الصادق في الواجب غيرها في الاخريين ولكن ايضا
السالبة هي الكلية ولنعتبر كذلك فنقول اذا قلنا ليس ولا
واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان وليس ولا واحد من
الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقتسام ايضا حاصلا
واعتبر من نفسك الصادق والكاذب في كل مادة ه يريد امتحان
المحصورات المتناقضة في المواد الثلث فاورد امثلتها وكان
الصادق هو الموجبة في مادة الوجوب والسالبة في مادة
الامتناع والجزوية في مادة الامكان والكاذب ما يقابلها
قوله والمناسبات الجارية في مختلفات الكمية والكيفية
جرت العادة بان يوضع لها لوح هكذا المختلفتا الكيفية
متفقتا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين لجواز اجتما[عهما]

ليس ولا واحد من الناس بحجر بعض الناس حجر

على الكذب دون الصدق وهو في مادة الامكان وان كانتا
جزويتين سميتا
داخلتين تحت
التضاد لدخولهما
تحت الكليتين
ومما تجوزان
يجتمعا على الصدق
دون الكذب كما في

تلك المادة بعينها مختلفتا الكيفية مختلفتا الكمية ومما
الواقعتان في الطول سميتا متداخلتين لدخول احدهما في
الاخرى ومختلفتا فيهما معا ومما المتقاطرتان سميتا متناقضتين
لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب في شيء من المواد
اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات و
نقيض المطلق والوجودي ان الناس قد اتفقوا على سبيل
التجويز وقلة التامل ان للمطلقة نقيضا من المطلقات ولم
يراعوا فيه الا الاختلاف في الكمية والكيفية ولم يتاملوا حق التامل
انه كيف يمكن ان يكون احوال الشروط الاخرى حتى يقع التقابل
فانا اذا عنينا بقولنا كل ج ب ان كل واحد من ج ب من غير زيادة
كل وقت اي اردنا اثبات ب لكل عدد ج من غير زيادة كون ذلك
الحكم في كل واحد كل وقت وان لم يمنع ذلك لم يجب ان يكون
قولنا كل ج ب يناقضه قولنا ليس بعض ج ب فيكذب اذا صدق
ذلك ويصدق اذا كذب ذلك بل لم يجب ان لا يوافقه في
الصدق ما هو مضاد له اعني السالب الكلي فان سر الايجاب على كل

واحد اذا لم يكن شرط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب
عن كل واحد او عن البعض اذا لم يكن في كل وقت ه نعم جمهور
المنطقيين ان المطلقات تتناقض اذا تخالفت في الكيف والكم
وغفلوا عن شروط تختص بذوات الجهة لا يصير بدونها متناقضة
والحق ان المطلقات المتخالفة في الكيف والكم عامة كانت او
خاصة قد تجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي اشد انفصالا
امتناعا على الجمع على الصدق قد تجتمع ايضا عليه اذا كانت
مطلقة وذلك اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم
عليها بالايجاب مطلق وبالسلب مطلق يصدق معا كما في قولنا
كل انسان نايم وبعضهم او كلهم ليس بنايم ثم قوله بل
وجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق العام بعض ج
دائما ليس ب ونقيض قولنا لا شيء من ج ب الذي معنى كل ج
ينفى عنه ب بلا زيادة هو قولنا بعض ج دائما هو ب وانت تعرف
الفرق بين هذه الدايمة والضرورية ونقيض قولنا بعض ج ب
بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج يسلب دائما عنه ب وهو
يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج
بحسب التعارف المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا
كل ج دائما هو ب ه لما ابطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه
وبين ان نقيض المطلقة العامة هي الدايمة المخالفة في الكيف
التي تعم الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية هي
اما دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب ضروريا
كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة الايجابية
العامة تشتمل على الاول والثالث وتخلو عن الثاني والسلبية

تشتمل على الثاني والثالث وتخلو عن الاول فالمقابلة للايجابية
هي الدايمة السالبة وللسلبية هي الدايمة الموجبة فاذن
المقابلة للمطلقة العامة هي الدايمة المخالفة في الكيف
ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لانهما يكذبان
معا ان كانت المادة دايمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة
للضرورية اما المطلقة فانها تكذب لان المادة دايمة مخالفة
لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ اورد المحصورات
الاربع بالتفصيل وابتدا بالكليتين وبين ان نقيضيهما
الدايمتان الجزئيتان ثم قال وانت تعرف الفرق بين هذه
الدايمة والضرورية يعني تناول الدايمة لها ولغيرها وانما قال
ذلك لان الفرق بينهما في الجزئيات ظاهر ثم قال ونقيض
قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دايما يسلب عنه
وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء
من ج ب بحسب التعارف المذكور الى قوله كل ج دايما هو ب وفيه
نظر وهو ان السالبة الكلية من الدايمة ومن المطلقة العرفية
انما يتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة
واللاضرورة ويتخالفان في ان الحكم في احديهما بحسب الذات
وفي الاخرى بحسب الوصف فاذن ليستا بمتطابقتين على
الاطلاق ولو كانتا متطابقتين مطلقا لكان المطلقة العامة
يناقض العرفية المطلقة اذا تخالفتا وليس كذلك على ما يجي
بيانه قوله واما المطلقة التي هي اخص وهي التي
خصصناها نحن باسم الوجودية ه قد ذكرنا ان الوجودي تارة
يعتبر فيه اللاضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام

لان الدوام لا [illegible] يشعر على الضرورة بحسب العادة

انما يفضل على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني بالدايم
المحتمل للضروري فنقيضهما نقيض المطلق العام مضافا الى
تخليان عنه مما هو داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اما
اللاضروري ضروري موافق واما دايم مخالف ونقيض الوجودي
اللادايم دايم او موافق واما مخالف واعلم ان الجهات
المتباينة اذا وقعت في نقيض قضية ذات جهة واحدة كما وقعت ههنا
فالواجب ان يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة على وجه
لا يخلو الحكم فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن قوله
فاذا قلنا فيها كل ج ب اى على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه
ليس انما بالوجود كل ج ب بل اما بالضرورة بعض ج ب او مسلوب
عنه كذلك ه وفي بعض النسخ اى بل اما دايما بعض ج ب او مسلوب
عنها كذلك والصحيح هو الاخير وحده وذلك لانه نقيض
الوجودي اللادايم والاول ليس بنقيض لا حكم الوجوديين بل
انما هو نقيض الممكن الخاص ولعل السهو انما وقع من الناسخين
ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه اورد في نقايض باقي
المحصورات دوام الطرفين لا ضروريتهما قوله واذا
قلنا ليس ولا شيء من ج ب اى على الوجه الذي ذكرنا كان نقيضه
المقابل له ما يفهم من قولنا بعض ج دايما له ايجاب او سلبه
لانه اذا سبق الحكم ان كل ج ينفي عنه ب وقتا ما لا دايما فانما
يقابله ان يكون نفي دايما او اثبات دايما ولا نجد له قضية لا
قسمة فيها مقابله او بعسر وجودها ه اى لا نجد قضية تشتمل
على الدايمين المختلفين لا قسمة فيها بالسلب والايجاب لانهما
لا يتداخلان او بعسر وجودها كما لو وضعت جهة تشتمل على

الدايمين المختلفين فقط ثم قيل في هذا الموضع ان الحكم
على بعض ج ب بتلك الجهة قوله ونقيض بعض ج ب
بهذا الوجه لا شيء من ج انما هو بالوجود ب ونقيض قولنا ليس
بعض ج ب اى ليسية بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دايما ب و
اما دايما ليس ب ه وذلك ظاهر واعلم ان قولنا كل ج دايما
اما ب واما ليس ب يصدق في ثلث مواضع احدها ان يكون
ايجابه على كل ج دايما والثاني ان يكون سلبه عن كل ج دايما
والثالث ان يكون ايجابه على البعض وسلبه عن الباقي دايمين
قوله ولا تظنن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء
من ج ب الذي هو نقيض قولنا بالاطلاق شيء من ج ب هو
في معنى قولنا بالاطلاق ليس شيء من ج ب لان الاول قد
يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق معه الاخر ه
يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو
اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان سلب
الاطلاق لا يقع على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص
يقع على الضرورتين جميعا واطلاق السلب لا يقع عليهما
وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين قال والسالبة الوجودية
التي هي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام قوله
فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها كان الحيلة فيها
ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب او السلب في
المطلقتين وذلك مثلا ان يكون الكلي الموجب المطلق هو
ليس انما الحكم في كل واحد فقط بل وفي كل زمان كون الموضوع
على ما وصف به ووضع معه على ما يجب ان يفهم من المعتاد في العبارة

عنه فى السالب الكلى حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا
كان كل واحد من ج ب وفى كل زمان له وفى كل وقت حتى اذا
كان فى وقت ما موصوفا بانه ج بالضرورة او غير الضرورة ولم
ذلك الوقت لم يوصف بب كان هذا القول كاذبا كما يفهم
من اللفظ المتعارف فى السلب الكلى ه الباعث على هذا
ان المعلم الاول وتابعيه قد يستعملون فى القياسات المطلقة نقايض
بعض المطلقات على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تناقض
فلما ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملا فتمسك بحملين
اولا انما حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم دائما بدوام
وصف الموضوع وحينئذ يكون هذا المطلق اخص من المطلق
العام والحال بينه وبين المطلق الخاص مختلف فى العموم فانه
يشمل الضرورى والدائم بخلاف المطلق الخاص والمطلق
الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه قوله
فاذا اتفقنا على هذا كان ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا
لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق نقيضا للسالب
الكلية ه هذا موضع بحث ونظر لانه ان اراد به ان
المطلقات العرفية متناقضة كان باطلا فان دوام الايجاب
الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم
لادائما بحسبه ايجابا او سلبا وان اراد به ان المطلقة العرفية
يناقضها المطلقة العامة او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما
يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا لادائما بحسب الذات
موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية تصدق معها
لكونه عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة تصدقان
ايضا

ايضا معه لكونه لادائما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض
المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفية مخالفة وذلك
لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا
بحسب وصف الموضوع فينبغى ان يكون الاطلاق العام ايضا
بحسبه لوجوب اتحاد الشرط فى طرفى النقيض كما مر وهذا الاطلاق
يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو
اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفى اللادائم المخالف
قوله لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه
مجرد الاثبات والنفى ه اى كان الاطلاق اولا عبارة عن مجرد
الاثبات والنفى وههنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب
الوصف قوله ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودى
بهذا الشرط ه قد ذكرنا ان لمحصلى اهل هذه الصناعة فى
تفسير الاطلاق رايين احدهما انه يشتمل الضرورى كما ذهب
اليه ثامسطيوس وهو العام والثانى انه لا يشتمل كما ذهب
الاسكندر وهو الخاص فالشيخ اراد ان يبين ان كل
واحد من الرايين يمكن ان يخصص على الوجه الذى ذهب اليه ههنا
حتى يتمشى التناقض فى المطلقات بحسب الرايين جميعا وبيانه
ان العرفى يمكن ان يوخذ متناولا للضرورة ويكون عاما ويمكن
ان يوخذ غير متناول لها ويكون خاصا فالمطلق العام العرفى
يوافق الراى الاول والخاص وهو العرفى الوجودى يوافق
الاسكندرى قوله لانه ليس اذا كان كل ج ب
كل وقت يكون فيه ج يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو
ب وقد عرفت هذا ه يعنى ليس اذا صدق العرفى يجب ان

يصدق الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق
الضروري وذلك حين كونه وجوديا فالعرفي الوجودي قد
مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه ثبتنا
في جنسه ونقيضه هو نقيض العرفي العام مضافا الى الضروري
الذاتي الموافق **قوله** والقوم الذين سبقونا
لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصالحونا على هذا
بيان هذا فيه طول بيد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم
التخلص عما ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات منافية
على الاطلاق وذلك لانه لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور
في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه نحن في جميع المواضع فان
من امثلة التعليم الاول للمطلقات **قوله** كل
فرس مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجري مجراها مما لا يمكن
حمله على العرفي وكذلك في الاستعمالات فان في التعليم
الاول قد استعملت المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية
هناك **قوله** وان كانت الحيلة ان نجعل قولنا كل
ج ب انما يقصد فيه قصد زمان بعينه هذا هو الحيلة
الثانية لان نجعل المطلقات بحيث تتناقض وهو ان يراد
بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي او الحال كما
اليه قوم في تفسير المطلق وقد ذكرناه لا يعم كل آحاد ج بل كل
ما هو ج موجودا في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس شيء من
ج ب اي من جزئيات زمان موجود بعينه وحينئذ فانا اذا
حفظنا في الجزء وبين ذلك الزمان بعينه سايغ ما يجب ان
نحفظ مما حفظه سهل تصحيح التناقض اشارة الى ما ذكرنا من ان هذا

الاعتبار يقتضي جزوية الحكم وانما يصح التناقض بحسب هذا
الاعتبار لان الحكم على جزئيات زمان ما بانها جميعها ب وبان
بعضها ليس ب في ذلك الزمان مما لا يجتمعان على الصدق و
لا على الكذب **اقول** وهذا يحتاج الى شرط آخر وهو كون
ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل لان ينقسم الى اجزاء يمكن
ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع
معا في ذلك الزمان ويصدقان معا مثلا اذا قلنا كل انسان
موجود في نهار هذه الجمعة فهو صايم ذلك النهار فانه يناقض
قولنا بعضهم ليس بصايم ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان
موجود كاتب فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بكاتب فيه
لانه يمكن ان يكونوا كاتبين في بعض اجزايه غير كاتبين في
البعض الآخر فيصدق الحكمان معا كما ذكرناه في المطلقات الا
ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان ثم **قوله**
وقد قضى بهذا قوم لكنهم ايضا ليس يمكنهم ان يستمروا على
مراعاة هذا الاصل ومع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن
مراعاة شرايط لها غنى ولترجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفاء
بيد ان هذا مذهب قوم في تفسير الاطلاق كما مر لكن الفساد
يتوجه عليهم من جهتين احديهما انه لا يمكنهم الاستمرار على
مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا ارادوا عكس السالبة الكلية
المطلقة وكان المادة لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا
الزمان بمالك الف وقد ذهب ينعكس عندهم الى قولنا لا واحد
ممن يملك الف وقد ذهب بكاتب ولا يبقى الموضوع على شرطه
فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك الف وقي

ذهب اصلا مع ان هذه القضية يلزمهم ان جعلوها ايضا
مطلقة اذ ليس بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارج عن
هذه الثلثة عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيهما انهم
يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرايط كثيرة الفوايد في
العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي تكون بحسب انتساب
المحمولات الى الموضوعات في طبايعها وهم حين يجعلون
الجهات متعلقة بالاشوار معرضون عنها ضرورة واعلم
ان الفساد في هذا الاعتبار انما وقع لتقييد الموضوع بالزمان
المعين فان ذلك يجعل الحكم جزئيا لتعلقه ببعض ما يقال
عليه الموضوع اما اذا قيد الحكم بزمان بعينه وترك الموضوع
مطلقا واقعا على كل ما يقال عليه كانت القضية مطلقة
وقتية صادقة على الضرورية الوقتية وغيرها وحينئذ يكون
المتناقضان مطلقتين من جنس واحد ولا يقع في القضايا
المتناقضة نقيضان مختلفا الجهة غير هذين وينبغي ان يكون
الزمان كما وصفناه لئلا يمكن ان يجتمعا على الصدق تنبيه

اشارة الى تناقض ساير ذوات الجهة اما الدايمة
تجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الجبلة الاولى و
تقرب منها فلتعرف من ذلك قد مر ان الاطلاق العام و
الدوام المحتمل للضرورة المتخالفين متقابلان فنقيض
الدايمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدايمة
اللاضرورية هو تلك ايضا مضافة الى الضرورية موافقة
وبينا ان الوجودية التي بحسب الجبلة الاولى اذا كانت عامة
كان نقيضها مطلقة عامة وصفية مخالفة واذا كانت خاصة

كان نقيضها تلك ايضا مضافة الى ضرورية موافقة فظهر
ان نقيض الوجودية الدايمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق
في احديهما بحسب الذات وفي الاخر بحسب الوصف وهو
المراد من قوله ويقرب منها **قوله** واما قولنا
بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اي بل ممكن
بالامكان الاعم دون الاخص والخاص ان لا يكون بعض
ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع واما
قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شيء
من ج ب اي بل ممكن ان يكون بعض ج ب بذلك الامكان
دون امكان آخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب يقابله على
القياس المذكور ممكن ان لا يكون شيء من ج ب بالامكان
الاعم وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب يقابله على هذا
القياس قولنا ممكن ان يكون كل ج ب اي الامكان الاعم و
هذا الامكان لا يلزم سالبة موجبة ولا يلزم موجبة سالبة
فاحفظ ذلك ولا تنسه فيه سهو الاولين وقولنا ممكن ان
يكون كل ج ب بالامكان الاعم يقابله على سبيل النقض ليس
يمكن ان يكون كل ج ب ويلزمه بالضرورة ليس بعض
ج ب وتمم انت من نفسك ساير الاقسام على القياس الذي
استفدته وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الخاص
يقابله ليس يمكن ان يكون كل ج ب ولا يلزم منه انه ممتنع ان يكون
ذلك اكثر من لزوم انه واجب بل لا يلزمه من باب الضرورة
شيء فاحفظ هذا وقولنا ممكن ان لا يكون شيء من ج ب بهذا
الامكان يقابله ليس يمكن ان لا يكون شيء من ج ب وكان

هذا القايل بقوله بل واجب ان يكون شيء من ج ب او
ممتنع وكانه يقول بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة ليس بعض
ج ب وليس يجمع هذين امر جامع يمكنني في الحال ان اعبر
عنه عبارة ايجابية حتى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة
ثم ما الذي يحوج الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا ممكن ان
لا يكون في الحقيقة ايجاب هذا واما قولنا ممكن ان يكون بعض
ج ب بهذا الامكان يناقضه قولنا ليس يمكن ان يكون شيء من
ج ب اي بل اما بالضرورة ان يكون او بالضرورة ان لا يكون
وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ج ب يناقضه قولنا ليس يمكن ان
لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة
يكون لا شيء من ج ب فهكذا اجب ان يعلم حال التناقض في
ذوات الجهة وتخلى عما يقولون ه الاقسام بحسب الضرورة
ثلثة ضرورة ايجاب وضرورة سلب وامكان خاص والامكان
العام يتناول احدى الضرورتين مع الامكان الخاص فالضرورة
والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه نقيضة
لتلك وتلك نقيضة لهذه والممكنة الخاصة يناقضها ما يردد
بين الضرورتين والحال في جمعهما في قضية واحدة كالحال في
الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام في المحصورات
مع ذكر بالتفصيل والفاظه ظاهرة الالات في آخر الفصل قولنا
ممكن ان لا يكون بعض ج ب يناقضه ليس يمكن ان لا يكون
بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا
شيء من ج ب موضع نظر فان الواجب ان يراد فيه اي
بالضرورة بعض ج ب وباقيه ليس ب او يقال بالاجمال بالضرورة

كل ج هو اما ب واما ليس ب ليدخل فيه الاقسام الثلثة كما مر
في باب الدوام **اشارة** الى عكس المطلقات العكس
هو ان تجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع محمولا
مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق او الكذب بحاله ه هذا
رسم للعكس المستوي الخاص بالحمليات وان جعل بدل
المحمول محكوما به وبدل الموضوع محكوما عليه صار رسما
للعكس المستوي مطلقا واشتباه المحمول بجزئه في المثال
المشهور وهو قولنا لا شيء من الحايط في الوتد الذي لا
ينعكس الى قولنا لا شيء من الوتد في الحايط ومما يجري مجراه
ما لا يقع لمن له فطانة والقيد الذي زاد فيه الفاضل
الشارح لاجله وهو قوله ان تجعل المحمول بكليته موضوعا
والموضوع بكليته محمولا لا حاجة اليه فان بعض المحمول لا
يكون محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط
حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحا ويجب اشتراط
بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس لازما للاصل القضية
وليس المراد منه ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق
لصدق العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما لوضع
العكس واشتراط الكذب فيه مستدرك لان استلزام
صدق الملزوم لصدق لازمه لا يقتضي استلزام كذب الملزوم
لكذب لازمه فان استثناء نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد
الكاذبة ما يصدق عكوسها كقولنا كل حيوان انسان فانه
كاذب وعكسه وهو بعض الناس حيوان صادق فزيادة
او الكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخيه فان اكثر الكتب

صادقا وكاذبا فالعكس تابع له فيه بل المراد ان الاصل ينبغي ان يكون [illegible]

[illegible]

خالية عنها وقد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنها وكثير من المتاخرين لم يتنبهوا وذكروا قيدا لكن بعض مصنفاتهم

قوله وقد جرت العادة ان يبدا بعكس السالبة المطلقة الكلية ويبين انها منعكسة مثل نفسها والحق انه ليس لها عكس الا بشى من الحيل التى قيلت فانه يمكن ان يسلب الضحاك سلبا بالفعل عن كل واحد من الناس ولا يجب ان يسلب الانسان عن كل شى من الضحاكين وربما كان شى من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شى لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشى عنه ٥ يريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة لا ينعكس الا بحسب الحيلتين المذكورتين وبين ذلك بان الشى له خاصة مفارقة قد يسلب عنه بالاطلاق ويمتنع سلبه عنها فاذن الانعكاس لا يطرد فى جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا ينعكس وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان فلا فايدة للتخصيص بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها اوضح فان ايجاب الموضوع على الخاصة الذى هو المقابل للعكس المطلوب انما يكون كليا وعلى العرض جزويا والامتناع عن الجمع على الصدق فى المتضادين اوضح منه فى المتناقضين

قوله والحجة التى يحتج بها لا يلزم الا ان يوخذ المطلقة على احد الوجهين الاخرين واما ان تلك الحجة كيف هى فهى انا اذا قلنا ليس ولا شى من ج ب فيلزم ان يصدق ليس ولا شى من ب ج المطلقة والا لصدق نقيضها وهو ان بعض ب ج المطلقة فلنفرض ذلك

ذلك البعض شيئا معينا وليكن د فيكون د ب بعينها ج معا فيكون شى مما هو ج هو ب وذلك الشى هو د المفروض لا ان العكس الجزوى الموجب اوجبه فانا لم نعلم بعد انعكاس الجزوى الموجب وقد كنا قلنا لا شى مما هو ج ب هذا محال ٥ هذه الحجة قد اوردت فى التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين عليها اولا بانها مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزوية وهو انما يبين فى موضعه بانعكاس السالبة الكلية وذلك دور وثانيا بانها بينت بالخلف الذى يبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم اورد حجة اخرى بدلها على ما سياتى ذكرها واجاب من بعده بان هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزوية بل انما بينت بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزوية وكان ذلك البيان فى موضعه بالافتراض لا بالبناء على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا بل كان سوء ترتيب من غير ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره فى القياسات الشرطية فهو قياس بين بنفسه انما يذكر تجريده عن المادة فى ذلك الموضع لكونه لها تلك الانواع لا لانها محتاجة الى بيان اورده هناك وقيل على الافتراض انه مبنى على قياس من الشكل الثالث هكذا د هو ج ود هو ب فبعض ج هو ب و الحق انه ليس كذلك لان الحدود ليست بمتباينة ولا بعضها محمولا على بعض فالصورة ليست بقياس فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشى الذى يوصف بالجيمية فى ذهننا ونسميه د فهو الذى حمل عليه ب ويلزم منه ان يكون

الشيء الذي يحمل عليه ح يوصف بب فيكون بعض ما هو ح هو
ليس ب فليس هذا الا تصرفا ما في موضوع ومحمول بالعرض و
التسمية والقياس يستدعي حدا مغايرا لهما وتسمية الشيء
لا تصيره شيئين فهذه حال هذه الحجة والشيخ بين انها لا تنتج
في بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس
المطلقات بحسب احدى الحيثيتين قوله واما الجواب
عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب مطلقا لا بحسب
عادة العبارة عنه فقط وقد علمت انهما في المطلقة تصدقان
كما تصدق سلب الضحاك بالفعل السلب المطلق عن كل واحد
واحد من الناس والجابه على بعضهم ه يشير الى عدم
انتاجها ههنا بان الخلف يلزم لو كان بعض ح ب يناقض لا شيء
ح ب المطلقتين لكنهما ربما تجتمعان على الصدق فما قيل انه
محال في تلك الحجة ليس بمحال بل ممكن وتمثل بالانسان والضحاك
حين يقال كل انسان ليس بضحاك مطلقا ويدعى انها ينعكس
الى قولنا كل ضحاك ليس بانسان والا فبعض ما هو ضحاك هو انسان
وبالافتراض بعض الانسان ضحاك فالمحال انما يلزم لو كان هذا
ممتنع الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك لكنهما
يصدقان معا فالمحال غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل
ابو نصر الفارابي قياسا من قوله بعض ح ب نقيض العكس المطلق
ومن قوله لا شيء من ح ب الاصل الذي نريد عكسه فانتج بعض
ليس ب هذا خلف واستحسنه الشيخ واقول انه لا يفيد
المطلوب الا اذا كانت النتيجة بعض ب ليس ب عندما يكون ب
حتى تكون كاذبة مشتملة على الخلف والا فربما تكون صادقة و

ذلك لان الموصوف بب قد يمكن ان يخلو عنه وحينئذ يكون
ب مسلوبا عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا
ونقول لا شيء من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا وهذان
ينتجان لا شيء من النائم بنائم وهو حق لهذا التاليف يفيد في
هذا الموضع بعد ان يعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية
مع الكبرى العرفية السالبة ينتج سالبة وصفية في الشكل
الاول قوله واما على الوجهين الاخرين من الاطلاق
فان السالبة تنعكس الى نفسها بهذه الحجة بعينها اما على الوجه الاول منهما
فتقريره ان نقول قولنا لا شيء من ح ب ما دام ح وليكن عرفيا
عاما ينعكس الى قولنا لا شيء من ب ح ما دام ب والا فبعض ب ح
وبالافتراض بعض ح ب وقد كان لا شيء من ح ب ما دام ح هذا
خلف ه اقول ان التحقيق يقتضي ان يكون نقيض لا شيء
من ب ح ما دام ب هو بعض ب ح بالاطلاق العام الوصفي
لما ذكرنا وانما يكون عكسه وهو بعض ح ب نقيضا لقولنا لا شيء
من ح ب ما دام ح اذا كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة
وصفية لانه ان كانت مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعهما
مع لا شيء من ح ب ما دام ح على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية
على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها والافتراض
لا يفيد الا الانعكاس المطلق لها اما كون العكس ايضا وصفية
فيحتاج الى بيان ثم نبينه بان نقول اذا قلنا بعض ح ب بالاطلاق
الوصفي كان معناه ان شيئا مما يوصف بح هو في بعض اوقات
اتصافه بح يوصف بب ويلزم منه ان ذلك الشيء في ذلك الوقت يكون
موصوفا بح وبب فاذن بعض ما يوصف بب موصوف في بعض

اوقات اتصافه ب وحينئذ يتم الحجة واما اذا كان العرفي
وجوديا فانه ينعكس ايضا وقد اختلف في جهة عكسه فقول الشيخ
يوهم انه يقول بانه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفاء عكسه
يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان يكون ايضا
بخلاف الاصل اعني يكون ضروريا وعلى هذا المذهب فالبيان
بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت وقال القاضي
الساوي صاحب البصائر انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان
دايما او ضروريا لكان عكس العكس الذي هو الاصل ايضا دايما او
ضروريا وذلك لانعكاسهما على نفسهما هذا خلف وقال من تاخر
عنه زمانا انا نقول لا شيء من الكاتب بساكن لا دايما بل ما دام
كاتبا ولا نقول في عكسه لا شيء من الساكن بكاتب لا دايما لان
بعض ما هو ساكن يدوم سكونه كالارض فلاجل ذلك كان
العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة او الدوام وقال آخر بعد
هذا العرفي العام يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا لئلا
يلزم ما اورد صاحب البصائر واقول في تقريره ان هذا
العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا بل يحفظ احديهما وحدها
اما الكمية وحينئذ يصير في الجهة عامة واما الجهة وحينئذ
يصير جزوية اما الانعكاس فلان الاصل يقتضي امتناع اجتماع
وصفي ج و ب ويلزم على ذلك ان الموصوف بب حالة اتصافه
لا يكون موصوفا بج واما انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل
يقتضي ان يكون ذات ج قد تخلو عن الاتصاف به والا لكان
اتصافها بسلب ب ايضا دايما وكان لا دايما هذا خلف فانها
قد تتصف بب في بعض اوقات خلوها عن ج والا لكان ب دايم

السلب عنها وكان لا دايما هذا خلف فتلك الذات عند
اتصافها بب يمتنع ان يوصف بج لا دايما ولكن ما دامت موصوفة
بب وهو المطلوب واما احتمال العموم فلان ب لما امكن
ان يكون محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بج احتمل
لان يكون اعم منها فيكون شيء ما آخر يوصف بب ولا يحمل عليه تلك
الذات اصلا ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية السلب
عن ذلك الشيء فلاجل ذلك لا يصح ان يسلب عن كل ما يوصف
بالوجود بل عن بعضه واما عن كله فيما يشمل الوجود والضرورة
وهو العرفي العام واعلم ان العرفي العام يصدق مع احتمالات
كثيرة ككون الجهة ضرورية في الكل او دايمة في الكل او وجودية
عرفية في الكل او ضرورية في البعض ودايمة في البعض او
ضرورية في البعض ووجودية في البعض او دايمة في البعض ووجودية
في البعض او ضرورية ودايمة ووجودية معا في الابعاض وهذا
العرفي العام يصدق مع احتمالات ربعة منها سوى ان يكون
وجودية في الكل او في البعض ولا يصدق مع باقيها واما على
الوجه الثاني من الوجهين الآخرين فتقريره ان نقول لا شيء من
جسمات الزمان الفلاني بب في ذلك الزمان ينعكس الى
قولنا لا شيء من ب بج في ذلك الزمان لا ان يشترط في ب ان
يكون موجودا في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشيء مما يوصف
به وجود حينئذ كما ذكرنا وتمثلنا فيه بما لك الف وقرن ذهب
بل ندعي صدق حكم العكس في ذلك الزمان ونبينه بانه لو
لم يكن ذلك حقا لكان بعض ب ج في ذلك الزمان فبلا افتراض
يكون بعض ج ب في ذلك الزمان وقد كان لا شيء من جسمات

ذلك الزمان بب هذا خلف والكلام على تناقض المطلقات فى هذا الوجه قد مر فلا وجه لاعادته **قوله** واما الحجة المحدثة التى لهم من طريق المباينة التى احدثت بعد المعلم الاول فلا نختلج الى ان نذكرها فانها وان اعجبت بها عالم مزورة وقد بينا حالها فى كتاب الشفاء ه الحجة المحدثة هى التى اشرنا انها احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى وقد بين استحسنها الشيخ الحكيم الفاضل ابو نصر وهى انهم قالوا لب ومباين المباين مباين فب ايضا مباين لج فلا شئ من ب واستدرك الفاضل الشارح على هذه الالفاظ بان قال قد يكون مباين المباين هو الشئ نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك لانه اذا جعل المباين لب هو ج فالمباين لج قد يكون ب وقد يكون غيره وقد كان فى قولهم مباين المباين المضاف بفتح الياء على انه اسم المفعول والمضاف اليه بكسر الياء على انه اسم الفاعل والفاضل الشارح ظنها بالكسر سهوا فاعترض عليهم بما ذكره ووجه ازورار هذه الحجة ما ذكره الشيخ فى الشفاء وهو ان المباينة قد تقع بالاشتراك على معان مختلفة كالتى بالمكان والتى بالحد والتى بالسلب والمراد هيهنا التى بالسلب فيرجع قولهم ج مباين لب الى انه قد سلب عنه ب وقولهم مباين المباين مباين الى ان ما سلب عنه شئ فيجب ان يكون مسلوبا عن ذلك الشئ وهذا هو المطلوب نفسه ماخوذا فى بيانه **قوله** واما الكلية الموجبة فانها لا يجب ان تنعكس كلية فربما كان المحمول اعم من الموضوع ولا يجب ايضا ان تنعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة فانه ربما كان المحمول غير ضرورى

للموضوع والموضوع ضرورى للمحمول مثل التنفس للذى الرية من الحيوان فانه وجودى ليس بدايم اللزوم ولكنه ضرورى له الحيوان ذو الرية فان كل متنفس فانما بالضرورة حيوان ذو رية بل انما ينعكس المطلقة مطلقة عامة تحتمل الضرورة لكن الكلية الموجبة يصح عكسها جزويا موجبا لا محالة فانه اذا كان كل ج ب كان لنا ان نجد شيئا معينا هو ج و ب فيكون ذلك الجيم ب وذلك الباء ج ولذلك الجزوية الموجبة تنعكس مثل نفسها ه الكلية الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا له او غير ضرورى بل تنعكس جزوية للافتراض و مطلقة عامة لان موضوع الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضى ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففى العكس يصير تلك الذات موضوعة مع المحمول و يصير جهة الاصل جهة لمحموله الذى صار موضوعا فى العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التى كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها فى الاصل جهة للعكس وكلتا هما لجهة العكس ايضا مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة بناء على انها كذلك فى الضرورى فليس بشئ وسيجيء بيانه **قوله** فان كان الكلى والجزوى الموجبان من المطلقات التى لها من جنسها نقيض بين على انها تنعكس جزوية من طريق انه ان لم يكن حقا ان بعض ب ج فلا شئ من ب ج فلا شئ من ج ب ه هذا القيد لفائدة

فيه قال صاحب البصاير وذلك لان الحجة عامة غير مختصة
بالمطلقات التى لها من جنسها نقيض وذلك لان جميع المطلقات
الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزوية الموجبة والا لصدق
نقيضها وهو السالبة الدايمة الكلية وتنعكس كنفسها الى ما
يضاد الاصل او يناقضه وقيل فايدة هذا التخصيص هى ان
انعكاس السالبة الدايمة الكلية يبين بانعكاس الموجبة
الجزوية المطلقة فيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان يبين
بالافتراض حتى لا يكون دورا واقول الوجه فى فايدة هذا
القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة
الدايمة الذى لم يتبين بعد احترازا اما من الدور او من سوء
الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذى يدعى صحته سالبة داية
كلية وكان عنده انها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه
فى باب التناقض وقد بين ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها
فاذا كان عكسها ضدا او نقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه
ولم يكن الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد
العلم بجهة العكس على التعيين لانه مبنى على نقيض المطلوب
المعين فكيف يفيد تعيين المطلوب بل يفيد العلم بما يصدق
مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه واعتبر هذا الخلف
فانه يطرد مع دعوى الامكان العام للعكس اطراده مع الاطلاق
واقول المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وصفية
كما مر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها وذلك لانا
اذا قلنا كل ج ب لا دايما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف بج فانه
يوصف بب لا دايما وذلك لان دوام الاتصاف بج المستلزم

لب يقتضى دوام الاتصاف بب هذا خلف فاذن بعض الذى
هو ب انما يوصف بج لا دايما بل فى بعض اوقات اتصافه بب وهو
العكس مطلق بحسب الوصف وجودى بحسب الذات وفى
فايدة لا يعطى امثالها الخلف ابتداء بل انما يعطيها اللمية وفى
ذلك لم يتنبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد التنبه
فقد يمكن ان يبين بالخلف قوله واما الجزوية
السالبة فلا عكس لها فانه ممكن ان لا يكون كل ج ب ثم يكون كل ج
ليس ليس كل ب ج مثل ان الحق هو انه ليس بعض الناس بضحاك
بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شئ مما هو ضحاك بالفعل
انسانا اه يريد ان السالبة الجزوية المطلقة ربما يكون
صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة
جزوية ومثل بصدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق
قولنا كل ضاحك انسان بالضرورة وامتناع ان يصدق معه
نقيضه الذى هو السالبة الجزوية فاذن هى غير منعكسة وقد
ذكر اثير الدين المفضل الابهرى وغيره ان السالبة الجزوية اذا
كانت عرفية وجودية فانها تنعكس كنفسها وذلك لانا اذا قلنا
ليس بعض ج ب ما دام ج لا دايما حكمنا باتصاف شئ ما بصفتى
ج وب المتعاندين فى وقتين مختلفين فاذن بعض ما يوصف بب
يسلب عنه ج ما دام موصوفا بب لا دايما اشارة الى
عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية فانها تنعكس
مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة ب مسلوبا عن كل ج ثم امكن
ان يوجد بعض ب ج وفرض انعكس ذلك فكان بعض ج ب على
مقتضى الاطلاق الذى يعم الضرورى وغيره وهذا لا يصدق البتة

السلب الضروري الكلي بل صدقه معه محال فما ادى اليه محال
ولك ان تبين ذلك بالافتراض فتجعل ذلك البعض د فنجد بعض
ما هو د ليس ا وهو بعض ب هـ اراد البيان بالخلف فاخذ نقيض المطلوب
وكان موجبة جزوية ممكنة عامة وهو معنى قوله ثم امكن ان توجد
بعض ب ا وكان انعكاسها مما لم يبين بعد فلم يبن الكلام
عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما كان
له ذلك لان هذا الممكن هو ما لا يلزم عن فرض وجوده محال
ثم عكس المطلقة على ما بيّنها من قبل فانعكست مطلقة
عامة ناقض الاصل بحسب الكيفية والكمية وتضادها بحسب الجهة
بل يلزمها من الممكنات العامة ما ناقض الاصل مطلقا فيلزم
الخلف وهو معنى قوله بل صدقه معه محال ثم رجع الى المطلق
وقال فلم يكن ما فرضناه ممكنا بممكن لانه ادى الى محال والمؤدي
الى المحال محال وهو المراد من قوله فما ادى اليه محال وقد تم كلامه
ثم انه ذكر ان بيان انعكاس الموجبة الجزوية انما يتاتى بالافتراض
لئلا يذهب الوهم الى التخيل دون **قوله** والكلية الموجبة
الضرورية تنعكس على نفسها جزوية موجبة لما بين من حكم المطلق
العام لكن لا يجب ان تنعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس
الضروري ممكنا فانه يمكن ان يكون ج كالضاحك ضروري له ب
كالانسان وب كالانسان غير ضروري له ج كالضاحك ومن
قال غير هذا وانشا يحتال فيه فلا تصدقه نعكسها اذن بالامكان
الاعم والموجبة الجزوية الضرورية تنعكس ايضا جزوية على ذلك
القياس الحق انها تنعكس جزوية موجبة مطلقة عامة يشتمل ما مر
في المطلقات بل وصفية لوجوب كون المحمول لازما لذات الموضوع

لا بحسب

وهو اخص من المطلقة العامة وبعض المنطقيين ذهبوا
الى انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم ثم
فانشا واقول الى انها تنعكس جزوية موجبة يشمل ما مر في المطلقات
ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان تنعكس ضرورية وبينه
بمثال الانسان والضحاك ثم قال ومن قال غير هذا وانشا
يحتال فيه فلا تصدقه اى يحتال لبيان ان العكس ضروري
وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل
او لا يكون فان كان فهو المطلوب والا فلينعكس العكس مرة
اخرى الى غير ضروري لان الضروري لما انعكس الى غير
الضروري فغير الضروري اولى ان ينعكس اليه وغير الضروري
يضاد الاصل في الجهة وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني
على ان عكس غير الضروري غير ضروري وهو ليس ببين ولا
بحق بل الضروري وغير الضروري ينعكسان الى الممكن واحد منهما
ثم رجع الشيخ الى انتاج المطلوب الذي هو ابطال مذهبهم
فقال فعكسها اذن الامكان الاعم اى الشامل للضرورة واللاضرورة
وانما قال ذلك لان المطلوب لما كان هو الرد على من زعم انه
ضروري وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون ايضا غير ضروري
في بعض المواد فالواجب ان يورد في النتيجة ما يشملهما معا
لا ما ثبت ببرهان آخر اذ لو كان قال انه الاطلاق العام
لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله انه الامكان
الاعم بمناف لكونه اخص منه في نفس الامر على ما صرح به في
سائر كتبه وبما تمسك به الفاضل الشارح في احتمال كون العكس
ممكنا وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لم يدخل في الوجود كما لو

فرض ان الانسان لا يصير كاتبا في مدة وجوده فضعيف وذلك
لانه ينافي الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي اثبت
له الانسانية بالضرورة فان الكاتب ما لم يكن ثابتا لم يكن انسانا
ولما ثبت وثبت انه انسان ثبت انه حاصل ايضا لما هو
الانسان **قوله** السالبة الجزوية الضرورية
لما علمت مثاله بالضرورة ليس كل حيوان انسانا ثم كل انسان
حيوان ليس ليس كل انسان حيوانا وذلك ظاهر
اشارة الى عكس الممكنات واما القضايا الممكنة
يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا لم يمتنع بل امكن ان يكون
لا شيء من الناس يكتب انسانا وكذلك هذا المثال يبين الحال
في الممكن الاخص والخاص فان الشيء قد يجوز ان ينفى عن شيء و
ذلك الشيء لا يجوز ان ينفى عنه لانه موضوعه الخاص الذي لا
يعرض الا له واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون
في الممكن الخاص مثل نفسه ولا تستمع الى من يقول ان الشيء اذا
ممكنا غير ضروري لموضوعه فان موضوعه يكون كذلك له و
تامل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان وكيف
الحيوان ضروري له ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه بل كل اصناف
الامكان ينعكس في الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا كان كل ج
او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم والا فليس
يمكن ان يكون شيء من ب ج فبالضرورة على ما علمت لا شيء من ج
فبالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف وربما قال قايل ما بالكم
تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة فنقول
ان السبب في ذلك انها اعني الموجبة انما تنعكس الى موجب من باب
الامكان

الامكان الاعم فلا تحفظ الكيفية ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص
لامكن ان ينقلب من الايجاب الى السلب فيعود الكيفية في العكس
لكن ذلك غير واجب وقوم يدعون للسلب الجزوي الممكن عكسا
بسبب انعكاس الموجب الجزئي الذي في قوته وحسبانهم ان ذلك
يكون خاصا ايضا ويعود الى السلب فظنهم باطل قد تحققته
مما سمعته ومن هذا المثال قولنا يمكن ان يكون بعض الناس
ليس بضحاك ولا نقول يمكن ان يكون بعض ما هو ضحاك ليس
بانسان **قوله** ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه يريد به
قول بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه
وبيانه انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون نايما من جهة ما
هو نايم فبعض ما هو نايم فهو من جهة ما هو نايم ممكن ان يكون
حيوانا لان حيوانيته ليست من جهة ما هو نايم حتى يكون له
ضرورية من تلك الجهة رده الشيخ عليه بانه مغالطة اما اولا
فلان قوله من جهة ما هو نايم اخذ جزءا من المحمول في الاصل
دون العكس جميعا فكان يجب ان يجعل جزءا من الموضوع في العكس
ويصير العكس فبعض ما هو نايم من جهة ما هو نايم يمكن ان يكون
حيوانا وحينئذ يكون كذبه ظاهرا لان النايم من جهة ما
هو نايم لا يكون حيوانا ولا شيئا آخر غير النايم واما ثانيا فلان
هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس
القضية في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم
انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها مطلقا **وقوله**
ربما قال قايل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة
اشارة الى مذهب بعض القدماء فانهم حكموا بانها لا تنعكس

جزوية لانها فى قوة موجبتها وهى منعكسة موجبة ممكنة
جزوية وانما حكمنا بانها لا تنعكس الى ذلك لان العكس يجب ان
بشرط بقاء الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح ولعل القايلين
بانعكاسها انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها فى قوة
سالبة ممكنة جزوية وقد غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة
الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليس موجبتها فى قوة
سالبتها قوله وقوم يدعون للسلب الجزوى الممكن عكسا
اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم وباقى الفصل غنى عن الشرح

النهج السادس فى القضايا التى

هى اجزاء الاقيسة من جهة ما يصدق بها ونحوه

اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها ونحوه
لما فرغ من بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع فى بيان الاحوال
المادية فانهما يشتركان فى ان البحث عنها من حيث يتعلق
بالقضايا المفردة يتقدم على البحث عن صور الاقوال
المتالفة عن القضايا وموادها فقوله من جهة ما يصدق
عبارة عن حال موادها وقوله ونحوه اى من جهة ما يخيل فان
التخييل يشبه التصديق من حيث انه انفعال ما للنفس بحدث
القضية **اشارة** اصناف القضايا المستعملة
فيما بين القايسين ومن يجرى مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات
وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات يريد بمن يجرى مجرى
القايسين مستعملى الاستقرآت والتمثيلات ووجه الحصر
ان القضية اما ان تقتضى تصديقا او تاثيرا غير تصديق او

٩١

لا تقتضى احدهما والاول اما ان تقتضى تصديقا جازما او
غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب وما
يكون لسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب فهو
المشبهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما معها
المشهورات فى بادى الراى والمقبولات من وجه وما يقتضى
تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا يقتضى تصديقا ولا
تاثيرا فلا يستعمل لعدم الفايدة قوله فالمسلمات
اما معتقدات واما ماخوذات وذلك لان السبب اما ان
يكون من تلقاء نفس المصدق او من خارج قوله
والمعتقدات اصنافها ثلثة الواجب قبولها والمشهورات
والوهميات وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة
للخارج او لا يعتبر فان اعتبرت وكان مطابقا قطعا فهو الواجب
قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات
قوله فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات و
مجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا
قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج فيه الى
غير تصور طرفى الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثانى
لا يخلو اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه على الحكم او ينضم الى
المحكوم الى المحكوم عليه او اليهما معا والاول هو المشاهدات
والثانى لا يخلو اما ان يحصل ذلك الشى بالاكتساب او لا
يكون وما بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة
وهو الحدسيات والثانى ليس من المبادى بل هو العلوم
المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التى قياساتها

وما يحتاج فيه الى كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل به الاخبار
وهو المتواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام
وظاهر كلام الشيخ يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها ما
لا يحتاج فيه العقل الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات
وثانيها ما يستعين فيه بالحواس وهو المشاهدات وثالثها
ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما خفي وهو المجربات
وما معها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير مكتسب
وهو القضايا التي قياساتها معها واما الظاهر المكتسب
فليس يقع في المبادي واعلم ان هذه التقسيمات ليست بذاتية
فان الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك
جعلها الشيخ اصنافا لا انواعا قوله ولنبدا بتعريف
الخ الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما الاوليات
فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته
لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه فانه كلما وقع للعقل التصور
لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه
توقف الا على وقوع التصور والفطانة للتركيب ومن هذه
ما هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود ومنها ما ربما خفي
وافتقر الى تامل لخفاء في تصور حدوده فانه اذا التبس
التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوقع على الاذهان
المشتعلة النافذة في التصور الحكم الذي له علة فهو انما
يجب فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون ذلك
والحكم اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لا يتغير وهو
الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقيني وما لم يعرف

بعلته فليس بيقيني سواء كان له علة او لم يكن والعلة قد تكون
هي اجزاء القضية وقد تكون شيئا خارجا عنها والاول هو
الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح لنفس تصور اجزاء
القضية لا لسبب خارج فان كان اجزاء القضية جلية التصور
جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو
واضح لمن يكون جلية عنده غير واضح لغيره واذا توقف العقل
في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة
كما يكون للصبيان والبله واما لتدنس الفطرة بالعقائد
المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال قوله
واما المشاهدات فكالمحسوسات وهي القضايا التي انما
تستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس و
كونها مضيئة وحكمنا بان النار حارة وكقضايا اعتبارية
لمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا بان لنا فكرة وان
لنا خوفا وغضبا وانا نشعر بذواتنا وافعال ذواتنا هذه
ثلثة اصناف احدها ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم
بان النار حارة والثاني ما نجده بحواسنا الباطنة وهو
القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث
ما نجده بنفوسنا لا بالاتها وهي كشعورنا بذواتنا وافعال
ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزوية فان الحس لا
يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة
فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزويات ذلك
الحكم والوقوف على علله وهو يجري مجرى المجربات من وجه
قوله واما المجربات فهي قضايا واحكام تتبع

مشاهدات منا تتكرر فتفيد اذكارا تتكررها فيتالف منها عقد
قوي لا يشك فيه وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان
لا يشك في وجوده فربما اوجبت التجربة قضايا جزمية وربما اوجبت قضايا
اكثرية ولا تخلو عن قوة ما قياسية خفية تخالط المشاهدات وهذا
مثل حكمنا بان الضرب بالخشبة مولم وانما ينعقد التجربة اذا امنت
النفس كون الشيء بالاتفاق وينضاف اليه احوال الهيئة
فينعقد التجربة ٥ المجربات تحتاج الى امرين احدهما المشاهدة
المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو ان يعلم
ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذن هو
انما يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك سببا وان لم تعرف
ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول ذلك السبب حكم بوجود
المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم نعرف
ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء
ان التجربة تقارن هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان
التجربة قد تكون كلية وذلك عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا
يحتمل معه اللاوقوع وقد تكون اكثرية وذلك عندما يترجح
طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد تكون حكم واحد كليا عند
شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات
المجرب للمنكر الذي لم يتول التجربة قوله وليس على المنطقي
ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده وانما ذلك
على الفلسفي الناظر في كيفية استناد المسببات الى اسبابها
فالمجربات عند المنطقي من المبادي وعند الفلسفي ليست من
المبادي قوله وينضاف اليه احوال الهيئة فينعقد التجربة

المشاهدات اذا تكررت مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان
بعينه او على وجه معين او مع شيء لا غير فالحكم الكلي انما
يحصل مقيدا بتلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا عنها
البتة وذلك لمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود فله ان
يحكم كذلك وليس له ان يحكم كل مولود اينما كان فهو اسود و
ينبغي ان يفرق بين ما يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض
لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة تعطي الحكم الكلي مقيدا و
العقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي
يعطيه جزئيا قوله وما يجري مجرى المجربات الحدسيات
وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جدا فزال
معه الشك واذعن له الذهن فلو ان جاحدا جحد ذلك لانه
لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس او على سبيل المكابرة
لم يمكن ان يحقق له ما يحقق عند الحادس مثل قضائنا بان نور القمر
من الشمس لهيآت تشكل النور فيه وفيها ايضا قوة قياسية و
هي شديدة المناسبة للمجربات فهي جارية مجرى المجربات في
الامرين المذكورين اعني تكرار المشاهدة ومقارنة القياس
الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية
وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما يوقف عليه بالحدس لا
بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من المبادي
وسيأتي الفرق بين الحدس والفكر في النمط الثالث ولما كان
السبب غير معلوم في المجربات الا من جهة السببية فقط كان
القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات
لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في

كما مر بيانها والحدسيات ايضا تختلف بالقياس الى الاشخاص
كالمجربات ولا يمكن اثباتها لغير الحادس ولذلك تعد في المبادي
قوله وكذلك القضايا المتواترة وهي التي تسكن اليها
النفس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع
امكانه بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على
سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة
ووجود جالينوس او اقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصر هذه
الشهادات في مبلغ عدد فقد احال فان ذلك ليس متعلقا
بعدد يوثق بالنقصان والزيادة فيه وانما الرجوع فيه الى مبلغ
يقع اليقين معه فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات
لا عدد الشهادات وهذه ايضا لا يمكن ان يقنع جاحدها اذ
ليست بكلام الشهادات قد تكون قولية وقد لا تكون
كالامارات والرجوع فيه الى حصول اليقين وزوال الاحتمال
بعدم مواطاة الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض
الظاهريين من نقلة الحديث ذهبوا الى انه يحصل بشهادة اربعين
من الثقات فرد الشيخ عليهم واعلم ان المتواترات ايضا
تشتمل على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر علم جزئي من شأنه
ان يحصل بالاحساس ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى
المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات ولذلك لا يقع في
العلوم بالذات قوله واما القضايا التي قياساتها
معها فهي قضايا انما يصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس
مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن الى طلب بل كلما اخطر بالبال
حد المطلوب خطر الوسط مثل قضائنا بان الاثنين نصف الاربعة

فقد استقصينا القول في تعديد اصناف القضايا الواجب
قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلمات ثم هذه تسمى
فطرية القياسات والقياس في قولنا الاثنين نصف الاربعة لان
ان الاثنين عدد قد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه
وكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد
قوله فاما المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضا
هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب
قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها الآراء المسماة
بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا
الشهرة وهي آراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه
ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء
بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما في
طبيعة الانسان من الرحمة والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض
بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا بان سلب
مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن
هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان صرف كثيرا
منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعا لما في الغريزة
من الرقة لمن تكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء
من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان نفسه و
انه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا
او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان
يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بان الكل اعظم من
الجزء وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة

واذا كانت صادقة تشبه الاوليات ونحوها اذ لم يكن بينها الصدق
عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة عنده والصادق
غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع ورب شنيع حق ورب
محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما من التاديبات
الصلاحية وما يتطابق عليها الشرايع الالهية واما خلقيات
وانفعاليات واما استقرائيات واما اصطلاحيات وهي
اما بحسب الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة ه كما ان المعتبر
في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في
المشهورات كون الاراء عليها منطابقة فبعض القضايا اولية
باعتبار ومشهور باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات كما
ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير
تصور طرفي الحكم انما حكم بالاوليات من غير توقف ولا حكم بها بل
يحكم بما يحكم منها بحجة تشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات و
لذلك يتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد
يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر
بالقياس الى جزؤه في حال من الاحوال وللشهرة اسباب منها
كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما يباين
الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا مطلقا وحقا
مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء حكم شبيهه وهو حق لا مطلقا
ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه مشتملا على مصلحة شاملة
للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرايع الغير
المكتوبة فان المكتوبة ربما لا يعم الاعتراف بها والى ذلك اشار
الشيخ بقوله ما يتطابق عليها الشرايع الالهية ومنها كون بعض

الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم
واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء
كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات و
المتضايفات وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان يكون
عند الكل كقولنا الاحسان الى الاباء حسن او عند الاكثرين
كقولنا الاله واحد او عند طايفة كقولنا التسلسل محال وهو
مشهور عند بعض اهل النظر والاراء المحمودة هي ما يقتضيها
المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي الذايعات وقد
تقابل المشهورات كقولنا الحيوة موثرة باعتبار وموت
الشهداء موثر باعتبار قوله واما القضايا الوهمية
الصرفة فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها
قضاء شديد القوة لانه لا يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم
تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم ان
المحسوسات اذا كان لها مبادي واصول كانت تلك قبل
المحسوسات ولم يكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود
المحسوسات فلم يكن ان تتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا
فان الوهم نفسه وافعاله لا تتمثل في الوهم ولهذا ما يكون
الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي تنتج وجود تلك المبادي
فاذا تعديا معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم
موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى في النفس من المشهورات
التي ليست باولية ويكاد يشاكل الاوليات ويدخل في المشبهات
بها ومن احكام النفس في امور متقدمة على المحسوسات او
اعم منها على نحو ما يجب ان لا يكون لها وعلى نحو ما يجب ان يكون او

يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد ان لابد من خلاء
ينتهي اليه الملاء اذا تناهى وانه لابد في كل موجود ان يكون
مشارا الى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن
الشرعية لها لكانت تكون مشهورة وانما تثلم في شهرتها عي
الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا يكاد المدفوع عن
يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على ان ما
يدفعه الوهم ولا يتقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع
منكر وهو مع انه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل يكاد ان يكون
الاوليات والوهميات التي لم يتميز عن غيرها مشهورة ولا
ينعكس فهذه فرغنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات
ه احكام الوهم في المحسوسات حقة يصدقها العقل فيها
ولنطابقهما كانت ما جرى مجرى الهندسيات شديدة الوضوح
لا يكاد يقع فيها اختلاف آراء واما في المعقولات الصرفة
اذا حكم بالحكام خص المحسوسات فهي كاذبة يكذبه العقل فيها
ويأتي بمقدمات لا منازعة فيها بينهما ويؤلفها على صورة مقبولة
عندهما فينتج ما يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع عن
قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف المقتضيين
اياها لذاتهما واحكام الوهم فيها هي المسميات بالوهميات
الصرفة فتلك المعقولات اما امور جزوية هي مبادي
المحسوسات واما امور كلية نعتها وعينها وهو معنى قوله هي
متقدمة على المحسوسات او اعم منها ويكون احكامه عليها
على وجه يمتنع ان تكون عليه كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه
يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك وعلى وجه يجب ان يكون

كالحرو

في المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع
او يظن انها كذلك كالخلاء فانه يظن ان عدم الممانعة فيما
بين المحسوسات الممانعة خلاء قوله ولا يكاد المدفوع
عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك ه اي لا يكاد من دفع
عن القول بالخلاء مثلا ان يقاوم نفسه فيذهب الى
خلاف ما يقتضيه وهمه قوله على ان ما يدفعه الوهم ولا
يتقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر يريد
ما ذكرناه اولا وهو مع انه باطل شنيع وذلك لان احكام
الوهم مشهورة في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات و
اوقع في ضمائر الجمهور قوله واما الماخوذات فمنها
مقبولات ومنها تقريريات فاما المقبولات من جملة الماخوذات
فهي آراء ماخوذة عن جماعة كثيرة من اهل التحصيل او من نفر
او من امام يحسن الظن واما التقريريات فانها المقدمات
الماخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها ولا اقرار بها
في مبادي العلوم اما مع استنكار ما وتسمى مصادرات واما
مع مسامحة ما وطيب النفس وتسمى اصولا موضوعة ولهذه موضع
منتظر ه هي اما ان يقبل ويحكم بها واما ان لا تقبل بل يحكم
بها لغرض ما والاول مقبولات اما عن جماعة كما عن المشائين
ان للفلك طبيعة خامسة او عن نفر كاصول يرد صادر عن
اصحابها او عن نبي او عن امام كالشرايع والسنن او عن حكيم
كاحكام تنسب الى بقراط في الطب او عن شاعر كابيات تورد
شواهد او تكون مقبولة من غير ان تنسب الى مقبول عنه
كالامثال السائرة وقيل الماخوذات تتسلم اما من ابوي على

وهو قوله الا انه لا يقال الا انه اي بعض
من سائر الخطابات

مرتبة وهي المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة وهي الموضوعات في مبادي العلوم او ممن هو مقابل وهي الواقعة في المجادلات والخير ان هما التقريرات والباقي ظاهر قوله

واما المظنونات فهي اقاويل وقضايا وان كان يستعملها المحتج بها جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم العقل منصرفا عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات بحسب بادي الراي غير المتعقب وهي التي الذهن فتشغله عن ان يفطن الذهن لكونها مظنونة او لكونها مخالفة للشهرة الى ثاني الحال وكان النفس تذعن لها في اول ما تطلع عليها فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا واعني بالظن ههنا ميلا من النفس مع شعور بامكان المقابل ومن هذه المقدمات قول القايل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد يدخل المقبولات في المظنونات اذا كان الاعتبار من جهة ميل نفس يقع هنا مع شعور بالمقابل

قد ذكرنا في صدر الكتاب ان الظن يطلق تارة بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق الغير المستند الى علته كاعتقاد المقلد وعلى الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلى غير الجازم الذي يترجح فيه احد طرفي النقيض على الاخر مع تجويز الطرف الآخر جميعا ويطلق تارة على الاخير من هذه الاقسام وحده وهو المسمى بالظن الصرف فالمظنونات المذكورة ههنا من هذا القبيل لا غير في نفس الامر وان كان المستعمل اياها في الحجج الخطابية يصرح الجزم بها ولا يتعرض لتجويز مقابلها لانها في المرجح قد يكون شهرة غير حقيقية وقد يكون استنادا الى الصادق

وقد يكون غير ذلك والاول يعرف بالمشهورات في بادي الراي والثاني هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان منفردان باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات الصرفة وان كانا يدخلان تحت المظنونات من حيث يصدق عليهما ما يعتبر في المظنونات واما القسم الثالث وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنون المطلق ويدخل فيه التجربيات الركيكة وما يناسبها من المتواترات والحدسيات اعني غير اليقينية وقد اورد الشيخ في مثال القسم الاول قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما والمشهور الحقيقي بما يقابله بوجه وهو ان يقال لا تنصر الظالم وان كان اخا وقد يتقابل حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال فلان الذي من داخل الحصن يتكلم الخصوم المقاتلة من خارج جهرا فهو خاين فانه مظنون من حيث انه يتكلم مع الخصوم ولو كان خاينا لما تكلم معهم لكون ذلك جهرا ونقيضه مظنون ايضا من حيث انه يتكلم جهرا اذ لو كان خاينا لاخفى كلامه

قوله واما المشبهات فهي التي تشبه شيئا من الاوليات وما معها او المشهورات ولا تكون هي هي باعيانها وذلك الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ فهو ان يكون اللفظ فيهما واحدا والمعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظة العين وربما خفي ذلك جدا كالمختفي في النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما عرض للفظ في تركيبه اما في نفس تركيبه كقول القايل غلام حسن بالسكون او بحسب اختلاف دلايل حروف الصلات

فيه التي لا دلايل لها بانفرادها بل انما يدل بالتركيب وهي
الادوات باصنافها مثل ما يقال ما يعلم الانسان فهو كما يعلمه
فتارة هو يرجع الى ما يعلم وتارة الى الانسان وقد يكون بحسب
ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون على وجوه اخرى فقد ثبت
في مواضع اخر من حقها ان نطول فيها الفروع ونكثر واما الكاين
بحسب المعنى فمثل ما يقع بحسب ايهام العكس مثل ان يوجد كل
ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا اخذ لازم الشيء بدل
الشيء فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه
انه متوهم ويلزمه انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم
وفطنة فهو مكلف وكذلك اذا وصف الشيء بما وقع
منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا بانه مبرد اذا اشبه
ما يبرد من جهة وكذلك اشياء اخر تشبه هذه وبالجملة كل ما
يتروج من القضايا على الانتحال توجب تصديقا لانه شبيه او
مناسب لما هو بتلك الحال او قريب منه فهذه هي المشبهات
اللفظية والمعنوية وقد بقيت المخيلات فالتي تشبه
الاوليات فقد تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات
فقد تقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما معنوية و
اللفظية ستة هي التي تقع بسبب الاشتراك اما في اللفظ
المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه
كالتصاريف او العارضة له من خارج كالاعجام واما في المركب
الذي يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود التركيب وعدمه
فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها
اوجه احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ

المفرد وقسمه الى ظاهر كالعين والى خفي كالنحو وثانيها
ما يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف
بسبب حذف العوارض التي لو لم تحذف لما كان مشتبها
غلام حسن بالسكون فان الغلام يمكن ان يكون مضافا
الى الحسن ويمكن ان يكون موصوفا به ويتميز احدهما عن الآخر
عند التحريك والى ما ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف دلايل
الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم
الثاني من الستة المذكورة واشار بقوله وقد يكون على
وجوه اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية فقد يكون
جميعها بحسب ما يذكر في المغالطات سبعة وينقسم الى ما يتعلق
بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة والاول ثلثة اولها
ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض وثانيها
سوء اعتبار الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقا لكونه موجودا
بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو
يكون بان يوخذ لازم الشيء او ملزومه او عارضه او معروضه
بدله فمثال ما يوخذ لازم الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم
مكلف لان الانسان مكلف وذو وهم ومثال ما يوخذ
عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا مبرد لانه يزيل المسخن
ويعرض لمزيل المسخن ان يبرد فاذن قد وصف بما وقع منه
على سبيل العرض اذا شبه المبرد بالذات من جهة التبرد
الحاصل معهما والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على اثنين و
الاربعة التي لم يذكرها هي المتعلقة بالمؤلفة وهي جمع
المسايل في مسيلة ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على

وسوء التهلّب وسيجيء ذكرها قوله وبالجملة كل ما يتروج من
القضايا على انه بحال يوجب التصديق لانه شبيه او مناسب
لما هو بتلك الحال او قريب منه ه يشير الى السبب الجامع لجميع
انواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره
ه ولما قوله واما المخيلات فهي قضايا يقال قولا
فتؤثر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض او بسط وربما زاد على تاثير
التصديق وربما لم يكن معه تصديق مثل ما يفعله قولنا وحكمنا
في النفس ان العسل مرة متهوعة على سبيل محاكاته للمرة فتنابا
النفس وتنقبض عنه واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما
يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا عن هذا النحو
من حركة النفس لا على سبيل الروية ولا الظن والمصدقات
من الاوليات ونحوها والمشهورات قد تفعل فعل المخيلات
من تحريك النفس او قبضها واستحسان النفس لورودها عليها
لكنها تكون اولية ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار وليس
يجب في جميع المخيلات ان تكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات
وما يخالف الواجب قبوله ان يكون لا محالة كاذبا وبالجملة
التخييل المحرك من القول متعلق بالتعجب منه اما لجودة هيئته
او قوة صدقه او قوة شهرته او حسن محاكاته لكننا قد نخص باسم
المخيلات ما يكون تاثيره بالمحاكاة وربما حرك النفس من
الهيآت الخارجة عن التصديق ه الناس للتخييل اطوع منهم
للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون
على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا عن هذا
النحو ولاجله ما يفيد الاشعار في الحروب وعند الاستماحة و

كالاستعطاف وغيرها والتخييل اما ان يقتضيه اللفظ فقط
لجزالته وهو الجودة هيئته واما يقتضيه المعنى فقط وهو لقوة
صدقه او شهرته واما يقتضيه امران او كلاهما وهو حسن المحاكاة
فان سبب تحريك في النفس هو الهيآت الخارجة عن التصديق
والمحاكاة الحسنة قد تكون بمجرد المطابقة وقد تكون بتحسين
الشيء وقد تكون بتقبيحه قوله تنبيه ونقول ان اسم التسليم
يقال على احوال القضايا من حيث توضع وضعا ويحكم بها حكما
كيف ما كان فربما كان التسليم من العقل الاول وربما كان
من اتفاق الجمهور وربما كان من اتفاق الخصم ه فسر التسليم
بانه حال القضية من حيث توضع وضعا وهذا الوضع هو
المعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه في اول الكتاب وظهر منه انه
ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم
الجمهور والتسليم هو تسليم شخص ما ه

النهج السابع وفيه الشروع في التركيب

الذي للحجج ه التركيب الاول للقضايا والثاني لما يتركب عنها
ولا يكون في حكمها وهي الحجج اشارة الى القياس
والاستقراء والتمثيل اصناف ما يحتج به في اثبات شيء لا
مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يحتج
اليه ثلاثة احدها القياس والثاني الاستقراء وما معه و
الثالث التمثيل وما معه ه كل حجة فهي انما تتالف عن
قضايا وتنتج الى مطلوب يستحصل بها ولا يكون كل قضية
مطلوبة بحجة والا لتسلسل او دار فلابد من الانتهاء الى

قضايا ليس من شانها ان تكون مطلوبة بل هي المبادي للمطالب
وهي التي ترجع فيها الى القبول والتسليم مما عددناه في النهج
المتقدم قبولا اما واجبا كما في الاوليات وما ذكر معها او غيره
كما في المقبولات وما جرى مجراها وتسليما اما حقيقيا كما في
الذائعات او غير حقيقي كما في المسلمات في بادي الراي و
جميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة
وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذائعات الصرفة التي تكون
باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة غنية عن البيان فهي بذلك
مبادي للجدل وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل
محتاجة الى بيان يحكم بكونها مستحقة اما للقبول والتسليم
او الرد عليهم والمنع وهي بذلك الاعتبار مسائل من العلوم
ولا يلتفت عند الاعتبار الثاني الى كونها مقبولة مسلمة
بالاعتبار الاول فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو اما شيء
لا رجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه رجوع اليه لكنه لم يرجع
اليه وكل حجة فانما هي حجة بالقياس الى شيء هو لذلك
اصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة والمطلوب لا يخلوان من ان يتناسبا
تناسبا ضرورة والا لامتنع استلزام احدهما للاخر فذلك التناسب
يكون اما باشتمال احدهما على الاخر او بغير ذلك فان كان
بالاشتمال فلا يخلو اما ان تكون الحجة هي المشتملة على
المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم
يكن بالاشتمال فلا بد وان يشملهما ما به يتناسبان وهو التمثيل
وانما قال واصناف الحجج ولم يقل وانواعها لان الحجة الواحدة
قد تكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي

٩٩

هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهانا
ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء والتمثيل اذا
اطلقا لم يقعا على ما جرى منهما مجرى القياس في افادة اليقين
وما مع الاستقراء الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء
ويشبهه مما لا يقع في المحاورات العلمية وذلك لان الاستقراء
الذي يستوفي الاقسام حقيقة اعني التام فقد يقع في البراهين
والذي يدعى فيه الاستيفاء ويوخذ على انه مستوف بحسب
الشهرة قد يقع في الجدل وما عداهما مما يخيل انه يشتمل
على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس بالاستقراء
بل ملحق به ويستعمل في ساير الصناعات وما مع التمثيل
فكالقياس الفراسي وكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ هي
ليست تمثيلا بالحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح
فسر ما مع الاستقراء بالاستقراء التام وهو قسم منه وما
مع التمثيل بما يستعمله الجدليون وهو التمثيل نفسه (متن)
قوله فاما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما وجد
في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ
فكه الاسفل استقراء للناس والدواب والطير و
الاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم
يستقرأ بخلاف ما استقرئ مثل التمساح في مثالنا بل ربما
المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه ه القياس
والاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر والاوسط فالقياس
ان يقول كل انسان وفرس وطاير حيوان وكل حيوان يحرك
فكه الاسفل والاستقراء ان يقول كل حيوان اما انسان و

اودرس اوطاير وكلها يحرك فكه الاسفل فالخلل يقع فيه من
جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على الحصر تام وغيره ناقص
والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي بينه الشيخ وهو لا يفيد
غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل ليس بمغالطة
ولا يمنع الا بايراد النقض وما في الكتاب ظاهر **قوله** واما
التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول
الحكم على شيء بحكم موجود في شبيهه وهو حكم جزوي على مثل ما
في جزوي آخر يوافقه في معنى جامع واهل زماننا يسمون
المحكوم عليه فرعا والشبيه اصلا وما اشتركا فيه علة وهذا
ايضا ضعيف واكده ان يكون المعنى الجامع هو السبب و
العلامة لكون الحكم في المسمى اصلا بعض المتكلمين و
الفقهاء يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء
محدث لكونه متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه
شاهدا والسماء غائبا والمتشكل معنى جامعا والمحدث حكما
ولا بد في التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم
الا في الاصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس
صار هكذا السماء متشكل وكل متشكل محدث كالبيت
فيكون الخلل من جهة الكبرى وارداء انواع التمثيل ما خلا عن
الجامع ثم ما اشتمل على جامع واجودها ما كان الجامع فيه
علة للحكم ويثبتون تعليله به تارة بالطرد والعكس وهو
التلازم وجودا وعدما وموضع انه لا يقتضي كون كل واحد منهما
علة للآخر لا يجدي بطائل لان التلازم لو صح لما يقتضي ثبوت
الحكم في الفرع وتارة بالسبر والتقسيم وهو ان يقال تعليل

الحكم اما ان يكون البيت متشكلا او بكونه كذا او كذا ثم
يسبر فلا يوجد معللا بشيء من هذه الاقسام الا بكونه متشكلا
فيعلل به وهو مما لا يكون اولا يكون الحكم معللا وثانيا بحصر
الاقسام وثالثا بالسبر في المزدوجات الثنائية فما فوقها مما
يمكن ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضا لان الجامع ربما يكون
علة للحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع او ربما انقسم الى
قسمين يكون احدهما علة للحكم اينما وقع دون الثاني وقد اختص
الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع علة في الفرع كان
الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل حشو وموضع
التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا والحجة منه
بسرعة برهانا **قوله** واما القياس فهو العمدة وهو
قول مؤلف من اقوال اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه
لذاته قول آخر القياس قد يكون بالفاظ مسموعة وقد يكون
بافكار ذهنية وكذلك القول فالقول المسموع جنس
للقياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال على
الاشتراك او التشابه في حد ما مولد لذلك والقول الواحد
الذي يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس بقياس
فالقياس هو المؤلف من اقوال وليس من شرط القياس ان
يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ بل من شرط كونه
بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف
لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم انما يتبع الاقوال في
الصدق دون الكذب كما مر في باب العكس **قوله** لزم
عنه يشمل ما يلزم لزوما بينا كما في القياسات الكاملة وما

يلزم لزوما غير بيّن كما في غيرها **قوله** لذاته يفيد انه لا
يستلزم القول الآخر لاضمار قول لم يصرح به او لكون بعضها
في قوة قول آخر بل لكونها تلك الاقوال فحسب اما الاقوال
التي يلزم عنها قول بشرط اضمار قول آخر فكما سيأتي في قياس
المساواة واما التي يلزم عنها لكون بعضها في قوة قول آخر
فكما لو قلنا الجسم ملزوم والممكن محدث فالجسم ليس بقديم
وقد يزاد في هذا الحد قيدان آخران فيقال قول آخر معين
اضطرارا وفائدة قيد التعيين ان قولنا في الشكل الاول
مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ
لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا مع انه يلزم عنه قول آخر
وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض
الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما اذا
اقترن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان
ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول
لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون
ذلك اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم عنها قول لزوما ضروريا
وبين ما يلزم عنها قول ضرورية والمراد هو الاول فان المراد من
الاقيسة ما يلزم عنها قول ولكن لزوما ضروريا **قوله**
واذا اوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياسا او
استقراء او تمثيلا سميت حينئذ مقدمات والمقدمة قضية
صارت جزء قياس او حجة واجزاء هذه التي تسمى مقدمة
الذاتية التي تبقى بعد التحليل الى الافراد الاول التي لا يتركب
القضية من اقل منها تسمى حينئذ حدودا ومثال ذلك كل ج ب
وكل ب ا يلزم منه كل ج ا فكل واحد من قولينا كل ج ب وكل ب ا
مقدمة وج و ب وا حدود وقولنا فكل ج ا نتيجة والمركب من
المقدمتين على نحو ما مثلنا حتى لزم عنه هذه النتيجة هو
القياس وليس من شرطه ان يكون مسلم القضايا حتى يكون قياسا
بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم عنها قول آخر
فهذا شرطه في قياسيته فربما كانت مقدماته غير واجبة
التسليم ويكون القول قياسا لانه بحيث لو سلم ما فيه على غير
الواجب كان يلزم عنه قول آخر ه اكثره ظاهر وانما قال و
اجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل
لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوائد تجري مجرى
الحشو وهي لا تكون ذاتية ومن الذاتية ما لا يبقى بعد التحليل
وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع ذلك
ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل
الى اجزاء القضية وانما سميت حدودا لانها تشبه حدود
النسب المذكورة في الرياضيات وهي الاركان التي يقع النسبة
بينها **اشارة** خاصة الى القياس والقياس على ما حققناه
نحن على قسمين اقتراني واستثنائي والاقتراني هو الذي
لا يتعرض فيه للتصريح باحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بل
انما يكون فيه بالقوة مثل الذي اوردناه في المثال المذكور واما
الاستثنائي فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك
ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو لا يظلم اذن فقد
وجدت في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو
النتيجة بعينها ومثل قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا

نتغير النبض تغيرا شديدا لكنها غيرت النبض تغيرا شديدا
فينتج انها ليست حمى يوم فنجد في القياس احد طرفي النقيض الذي
فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة. والاقترانات قد تكون من
حمليات ساذجة وقد تكون من شرطيات ساذجة وقد
تكون مركبة منهما والتي تكون من شرطيات ساذجة فقد
تكون من متصلات ساذجة وقد تكون من منفصلات ساذجة
وقد تكون مركبة منهما واما عامة المنطقيين فانهم انما تنبهوا
للحمليات فقط وحسبوا ان الشرطيات لا تكون الا استثنائيات
فقط ونحن نذكر الحمليات باصنافها ثم نتبعها ببعض الاقترانات
الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال الى واشد علوقا بالطبع
ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض
للقياس وقياس الخلف ونقتصر في هذا المختصر على هذا
القدر ● المنطقيون قسموا القياس الى اقتراني اما من حمليات
او من شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لانهم
لم يتنبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول
هي الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات
لا غير ولما وفق الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانية من القوة
الى الفعل تحقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى
الاقترانيات والاستثنائيات وباقي الفصل ظاهر ● ~~~

اشارة

خاصة الى القياس الاقتراني القياس الا
يوجد فيه شيء مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط مثل ما كان
في مثالنا السالف ب ويوجد فيه لكل واحدة من المقدمتين
شيء يخصها مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمة وا في مقدمة

وتوجد النتيجة انما يحصل من اجتماع هذين الطرفين حيث
قلنا وكل ج ا وما صار منهما في النتيجة موضوعا او مقدما
مثل ج الذي كان في مثالنا فانه يسمى الاصغر وما كان محمولا
فيها او تاليا مثل ا في مثالنا فانه يسمى الاكبر والمقدمة التي
فيه الاصغر يسمى الصغرى والتي فيه الاكبر يسمى الكبرى و
تاليفهما يسمى اقترانا وهيئة التاليف من كيفية وضع الحد
الطرفين الاوسط عند الحدين يسمى شكلا وما كان من الاقترانات
منتجا يسمى قياسا ● هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات
وهو ظاهر ● والاوسط سمي اوسط لانه واسطة بين حدي
المطلوب بها يتبين الحكم باحدهما على الاخر والاصغر يسمى اصغر
لاحتماله لكونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عند
اقتناص الحكم الكلي الايجابي والاكبر يسمى اكبر لاحتماله
لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب والفاضل الشارح
اورد ههنا اشكالين الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب
مساو لج انتج ا مساو لج والمتكرر ههنا ليس حدا في المقدمتين مشترك لما و
بل يوجد من احديهما وحده تاما من الاخرى وكذلك اذا قلنا
الذرة في الحقة والحقة في البيت فالذرة في البيت والثاني انا
اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحد بتمامه
ولم ينتج قال واجيب عن هذا بان الحيوان الذي هو الجنس
ليس هو الذي يقال على الانسان وذلك لان الاول بشرط
لا شيء والثاني لا بشرط شيء فاذن المعنى مختلف وهو ضعيف
لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان و
غيره لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط لا شيء هو المادة

فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء الجزء سابق فى الوجود فكيف يقومه الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزؤ الجزء الذى هو الجنس الاعلى سابقا فى الوجود على الجزء الذى هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشنع فى جميع ذلك على الشيخ ثم قال يشبه ان يكون الجواب ان الحيوان الذى يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره والذى يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرقا اقول الجواب عن اشكاله الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لج فالمساوى ب فقد وضعنا المقول فى القضية الثانية على ب الذى هو جزء من احدى القضية الاولى مكانه فى القضية الثالثة ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فزيد مقتول بآلة حديدية فهذه القضية هى القضية الاولى الا ان السيف قد حذف منها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلوا اما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف ومفهوم المقتول بالآلة الحديدية تغاير يقتضى ان يكون احدهما محمولا على الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما بمنزلة لفظين مترادفين يعبر بهما عن شىء واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فى قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية وينتج ما ذكرناه وعلى التقدير الثانى لا يكون ذلك قياسا ولا فى قوته بل كان قولنا زيد مقتول بآلة حديدية الذى ظنناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول

بالسيف الذى ظنناه مقدمة ولم يكن بينهما فرق لان مجموليهما اسمان مترادفان الا ان احدهما يشتمل على جزو هو لفظ ما والثانى يشتمل على جزو هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شىء واحد وقس عليه المثالين المذكورين وما يجرى مجراهما الا ان المثال الثانى انما يشبه الاول اذا قلنا فالدرة فيما هو فى البيت ويتوصل من ذلك الى قولنا فالدرة فى البيت باضافة مقدمة اخرى اليه وهى قولنا وكل ما هو فيما هو فى البيت فهو فى البيت على ما سيأتى فيما بعد وعن اشكاله الثانى ان الجواب الاول وهو ان الحيوان الذى هو الجنس غير الذى هو المقول على الانسان حق لكن ليس وجه التغاير ان احدهما بشرط لا شىء والثانى لا بشرط شىء فان كليهما لا بشرط شىء فان شرط الشىء ههنا يراد به ما شانه ان يدخل فى مفهوم الحيوان عند صيرورته محصلا بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شىء وان لم يكن اخذ ذلك الشىء شرطا فى مفهومه ليتحصل والثانى ليس ماخوذا مع شىء وان جاز ان يوخذ مع شىء وبيانه ان الحيوان المقول على الانسان ليس بعام ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان والذى هو الجنس فهو من حيث هو جنس هو عام مركب من الاول ومن معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس على شىء مما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيره جنسا وبين ما قد عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثانى وما اجاب به على سبيل الشك فهو الجواب ولكن ينبغى ان تفهم ان المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره

انه مشروط بذلك فى صيرورته جنسا لا فى كونه محمولا على الانسان
ومحمولا من المحمول على الانسان نفقط انه محمول بلا شرط اصلا
لا بشرط انه محمول عليه نفقط والاصوب ان يقال الحيوان
الذى هو الجنس هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو
كذلك والذى يحمل على الانسان هو المحمول عليه لا مع قيد آخر
وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع الان الشارح لما
اورده لزمنا ان نبحث عما هو الحق فيه **اشارة** الى
اصناف الاقترانات الحملية اما القسمة فتوجب ان يكون الحد
الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر واما بعكس
ذلك واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه
كما ان القسم الاول ويسمونه الشكل الاول قد وجد كاملا
فاضلا جدا بحيث يكون قياسيته ضرورية النتيجة بينة بنفسها
لا تحتاج الى حجة كذلك وجد الذى عكسه بعيدا عن الطبع
يحتاج فى ابانة قياسيته ما ينتج عنه الى كلفة شاقة متضاعفة
ولا يكاد يسبق الى الذهن والطبع قياسيته ووجد القسمان
الباقيان وان لم يكونا بينى قياسية ما فيهما من الاقيسة
قريبين من الطبع يكاد الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما
قبل ان يبين ذلك او يكاد بيان ذلك يسبق الى الذهن من
نفسه فيلحظ لمية قياسيته عن قريب لهذا صار لهما قبول و
لعكس الاول اطراح وصارت الاشكال الاقترانية الحملية الملتفت
اليها ثلثة ولا ينتج منها شىء عن جزئيين واما عن سالبتين
ففيه نظر سنشرح لك . المتقدمون قسموها الى ما يكون
الاوسط محمولا فى احدى المقدمتين موضوعا فى

الاخرى والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا فيهما
فاخرجت الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى
قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما
تنبهوا لذلك اعتذروا لهم بان الرابع قد حذفوه لبعده
عن الطبع وذلك لان الاول هو المرتب على الترتيب الطبيعى
والرابع مخالف له فى مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن
الطبع واذا كان من عادتهم بيان الشكلين الآخرين بعكس
احدى المقدمتين ليرجع الى الشكل الاول وجدوا بيان
الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه مشتمل
على كلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشكلين الآخرين وان
كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا
بحيث يكون الاول مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات
ما يكون له وضع طبيعى يغيره العكس عن ذلك كقولنا الجسم
منقسم والنار ليست بهيمية فان عكسهما ليس بمقبول عند الطبع
ذلك القبول وامثالها انما تختص بالوقوع فى شكل من بينها
الاشكال بعينه لا ينبغى ان يتكلف بردها الى غير ذلك
واذا كان ذلك كذلك فالشكل الرابع ايضا غناء لا يقوم
غيره مقامه اما فى الضروب التى ترتد بقلب المقدمات الى
الشكل الاول فلان من المطالب ما هو كذلك واما فى
الضروب التى لا ترتد بالقلب الى الشكل الاول فللمقدمات و
المطالب جميعا واعلم ان القياس ينقسم الى الكامل والى غير كامل
والكامل فى الحمليات هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير
وهذه قسمة للقياس بحسب العوارض قوله ولا ينتج منها شىء

عن جزويتين ه وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط
يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب
ولا السلب قوله واما عن سالبتين ففيه نظر نتج
المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينتج
عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو
ان يكون السالبة في احدى المقدمتين في قوة الموجبة
ولذلك قال ففيه نظر الشكل الاول هذا الشكل من
شرطه في ان يكون قياسا منتج القرينة ان يكون صغراه موجبة
او في حكمها بان كانت ممكنة او كانت وجودية تصدق ايجابا
كما يصدق سلبا فيدخل اصغره في الاوسط ويكون كبراه كلية
ليتأدى حكمها الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط ه
المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات
الممكنة بحسبها تكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها
ينتج ويكون قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت
الجهات في مقدمتي الضروب المنتجة حصلت ضروب من
المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات في
نفسه ولكل شكل شرائط في ان ينتج هي اسباب الانتاج و
فقدانها اسباب العقم فللشكل الاول شرطان الاول كون
الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي تكون سالبة يلزمها موجبة
اما مساوية لها كالموجبة الوجودية اللادائمة لسالبتها او اعم
منها كالموجبة اللاضرورية للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب
قد تنتج بقوة تلك الموجبات ويكون النتائج هي نتائج الموجبات
والممكنة في قول الشيخ بان يكون صغراه موجبة او في حكمها

بان كانت ممكنة ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكنا في طبيعته والحكم
الايجابي حاصل فيه بالفعل وقد حكم الشيخ ههنا به فانه
قال فيدخل اصغره في الاوسط واعلم ان ههنا موضع نظر
وذلك ان مثل هذا القياس اعني الذي يكون صغراه في قوة
الموجبة لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد
في حد القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في امثال
هذه القضايا انما يكون في العبارة فقط وقد يكون ربط محمولاتها
على موضوعاتها في نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين او
الوجود المشتمل عليهما فهي انما تنتج لتلك النسبة لا لانها
للايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول
يفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع
على الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك
الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا فان كلا الامرين
محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا
يقع على الحجر وهما خارجان عنه والشرط الثاني كون الكبرى
كلية وهذا الشرط يفيد تادية الحكم الواقع على الاوسط الى
الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزء
الذي وقع عليه الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان
كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع
على الناطق ولا يقع على الناهق وهما داخلان فيه وقد ظهر مما
تقدم ان حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة او الدوام
واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان
الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما

على الصغرى اى حكم كان **قوله** وقرائنه القياسية بينة الانتاج ه فهذان الشرطان اعنى ايجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معًا فى اربع قرائن من الستة عشر المذكورة فان الايجاب اما كلى واما جزئى والكلية اما ايجابية واما سلبية فمضروب الاثنين فى نفسه اربعة فاذن القرائن القياسية اربع والباقية عقيمة لفقد احد الشرطين او كليهما واذا كانت الصغريات موجهة بجهات يستلزم سالبتها موجبتها كانت القرائن القياسية ثمانيا وجميع هذه القرائن بينة الانتاج فى هذا الشكل لما نذكره **قوله** فانه اذا كان كل ج هو ب ثم قلت كل ب هو ا بالضرورة او بغير الضرورة كان ج ا ايضًا على تلك الجهة ه هذا هو الضرب الاول وينتج موجبة كلية تابعة للكبرى فى الضرورة واللاضرورة **قوله** وكذلك اذا قلت بالضرورة لا شىء من ب ا او بغير الضرورة دخل ج تحت الحكم لا محالة ه هذا هو الضرب الثانى وينتج سالبة كلية كذلك **قوله** وكذلك اذا قلت بعض ج ب ثم حكمت على ب اى حكم كان من ايجاب او سلب بعد ان يكون على ما لكل ب دخل ذلك البعض من ج الذى هو ب فيه فيكون قرائنه القياسية هذه الاربع ه هذان ضربان صغراهما موجبة جزئية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية فهذه هى الضروب الاربع وقد انتجت المحصورات الاربع **قوله** وذلك اذا كان كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان

فليس يجب ان يتعدى الحكم من ب الى ج تعديا بينا ه معناه ان كون انتاج هذه القرائن وكون النتيجة تابعة للكبرى فى الجهات المذكورة انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا تحت الاوسط بالفعل فى الاوسط وذلك يكون فى الصغريات الفعلية موجبة او سالبة يلزمها موجبة فعلية اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر تعديا بينا بل انما يتعداه بالقوة فقط ويحتاج الى بيان والحاصل ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية وغير كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى التى يكون الحكم فيها بالقوة اما ان تأتلف مع كبرى ايضًا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى ضرورية فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الى البيان وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية من الشكلين الآخرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة فى هذا الكتاب وبينها ببيانات لمية **قوله** لكنه ان كان الحكم على ب بامكان كان هناك امكان وهو قريب من ان يعلم الذهن انه امكان فان ما يمكن ان يمكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن هذا بيان الاختلاط الاول وهو الاختلاط من ممكنتين وقد اكتفى فيه بان الذهن يعلم بسهولة ان ما يمكن ان يمكن يكون ممكنا وذلك لان الشيخ يميل الى ان هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض ان ج الذى يمكن ان يكون

الذي يمكن ان يكون مثلا اخرج من الاول الى الوجود فقد سقط
الامكان الاول وصار هو ما يمكن ان يكون انحسب ذلك الفرض
ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود فقد سقط الامكان الثاني
ايضا فكان ح بالوجود من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض
موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن ح يمكن ان يكون او
الوجه في ان هذا الكلام ليس بموجود في الذهن وقريب من الموجود
فيه انه انما حصل فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن ممتنع
ان يكون ممكنا وهو ولي في الذهن عكس النقيض الى قولنا
وكل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو المطلوب ٥

قوله لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي
وكل ب ا بالاطلاق جاز ان يكون كل ج ا بالفعل وجاز ان
يكون بالقوة فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام ٥
وهذا بيان الاختلاط الثاني وهو الاختلاط من ممكن و
مطلق وينتج ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار
الاختلاط من مطلقتين ويكون انتاجه بينا ولا يلزم منه
محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا لان الحكم على
الاصغر ربما لا يكون بالفعل لا عند كونه اوسط بالفعل وهو
مما لا يخرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان
العام وكل كاتب مباشر للقلم بالاطلاق فلا يلزم منه كون
كل انسان مباشر للقلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون
بالفعل كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك
بالاطلاق فكل انسان متحرك ايضا بالاطلاق والامكان
العام في قول الشيخ فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام

لا ينبغي ان يحمل على الذي يعم الضروري وغير الضروري بحسب
الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل على ما يعم الفعل والقوة وهو العام
بحسب اللغة وذلك لان الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل
كالوجوديات وقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل بل هو بالقوة بعد
كالاستقباليات على ما قررناه فالاختلاط اذا كان من ممكن بالقوة
المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما ولا يجب ان
يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان يكتب بذلك الامكان
ثم قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم ينتج فزيد مباشر للقلم
بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل في غير
حال الكتابة فانها فيه بالقوة بل بامكان شامل للفعل والقوة
معا فهذا هو المناسب وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب
واما ان حمل الامكان العام على ما يعم الضرورة واللاضرورة و
حمل الاطلاق في قوله وكل ب ا بالاطلاق ايضا على الاطلاق
العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقا الا انه لا يكون
مناسبا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون لقولك بان ما يعم الفعل
والقوة لا هو الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص
ايضا قد يعمهما من وجه اخر قوله فان كان كل ج ب
بالضرورة فالحق ان النتيجة تكون ضرورية ولنورد في بيان
ذلك وجها قريبا فنقول لان ج اذا صار ب صار محكوما عليه
ان المحمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول عنه البتة ما
دام موجود الذات ولا كان زائلا عنه لا ما دام ب فقط ولو
كان انما يحكم عليه بانه ا عند ما يكون ب لا عند ما لا يكون كان
قولنا كل ب ا بالضرورة كاذبا على ما علمت لان معناه كل موصوف

لانه لم الضروريه

بانه ب دايمًا او غير دايم فانه موصوف انه بالضرورة اما دام موجود الذات كان ب او لم يكن ❁ وهذا بيان الاختلاط الثالث وهو الاختلاط من ممكن وضرورية وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا والشيخ بيّن انه منتج ضروريا وكلامه ظاهر والحاصل منه ان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلق وضروري وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا في جميع الاوقات ضرورية فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضرورية والوسط في هذا القياس لم يفد كونها ضرورية في نفس بل افادنا العلم به وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية مع الصغريات جميع الفعلية وغير الفعلية تنتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان كانت مع الصغرى فعليتين تنتج فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة تنتج ممكنة والكبرى المحتملة لهما تنتج محتملة فعلية او غير فعلية وبعض النتايج يتفق ان تكون تابعة للكبرى كالحاصلة من صغرى فعلية مع اي كبرى اتفقت بشرط ان لا تكون وصفية وبعضها يتفق ان يكون تابعة للصغرى كالحاصلة من ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها يتفق ان تكون بخلافهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة والاخرى خاصة فان النتيجة تكون في الامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص كالكبرى وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على كل ب اي حكم كان بانه ا او ليس ا فان مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على ما يمكن ان تكون ب كما قررناه من قبل فان كان ج في الصغرى يمكن ان يكون ب ولا

لا يصير المحال

يصير شيء منه ب ولا في وقت من الاوقات اي يكون السلب دايما عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على كل ب لا يتناوله البتة وحينئذ يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على ب وذلك لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بب بالفعل والى ما لم يوصف بب دايما من غير ضرورة ويكون للقسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات او غير ضروري ويكون للقسم الثاني حكم مناقض لذلك الحكم ولا يلزم من حكمنا على كل ما هو بالفعل ب ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان ب ولا يكون بالفعل دايما وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم دايم غير ضروري كلي وانما يندفع الاحتمال المودي الى هذا الاشكال في باب خلط الممكن بالضروري بانعكاس قولنا كل ما ليس بضروري بحسب الذات فهو يمتنع ان يكون ضروريا بحسبه وهو ضروري الى قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري بالضرورة على طريق العكس النقيض

قوله لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان تكون سالبة وتنتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة ❁ يريد ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة تنتج فانها تنتج ايضا ما ينتج الموجبة بقوتها وليس هذا تكرارا لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك كان خاصا بالفعليات وههنا قد حكم على الوجه الشامل للفعل والقوة لان الحكم العام لا يتمشى الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور ووعد شرحه حين قال فاما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح لك

قوله فيكون اذن النتيجة ممكنة في كيفيتها وجهتها
تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا
كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة
ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة ايضا او
الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة
موجبة ضرورية الا في شيء نذكره فلا تلتفت الى ما يقال من ان
تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل في الكيفية والكمية وعلى
الاستثناء المذكور في الكيفية ○ ذهب قوم من المنطقيين
الى ان نتائج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين في الكمية و
الكيفية والجهة جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم
جزوي او سلبي او غير ضروري كانت النتيجة كذلك وقد حقق
انه ليس كذلك مطلقا بل هي تابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية
والجهة للكبرى الا في موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان
يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة تكون
في الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني سيجيء
ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة
عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية
وان كانت خاصة لم يكن الاقتران قياسا لتناقض المقدمتين
فقول الشيخ فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها الى
قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك او الصغرى
مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة
ضرورية غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام يقتضي عطف هذا
الحكم بلفظة او على ما قبله اي على ما استثناه مما يكون النتيجة
فيه

فيه تابعة للكبرى وليس هذا كما قبله فان النتيجة فيه ههنا
تابعة للكبرى على ما صرح به ففي هذا الموضع قد وقع تفاوت في
النتيجة وقد غلب على ظن الفاضل الشارح انه وقع في سياق
الكلام تقديم وتاخير من سهو ناسخيه قال وتقدير الكلام
هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة
جاز ان تكون سالبة وتنتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة
او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة
موجبة ضرورية قال والفائدة في ذكر ذلك انه حكم في الكلام
الاول بان الصغرى السالبة منتجة وهذا الكلام بين ان
الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك
يستانف فيقول فيكون النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى
في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى
ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة الا
في شيء نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية
على ما يجيء بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما
هذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح **اقول** ويحتمل ايضا
ان تكون واحدة من لفظتي الصغرى والكبرى قد تبدلت
بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور
هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية
فان النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى
موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره
وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة
خاصة والصغرى ضرورية هو الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة

من قوله المتقدم على قوله فيكون اذن الى آخره

[illegible]

الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبّر عن العرفية ايضاً بهذه
العبارة فی النهج الخامس حين قال فان اردنا ان نجعل المطلقة
نقيضاً من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما
يوجبه نفس الايجاب والسلب المطلقين ويكون قوله الا فی
شیء نذكره استثناء اخر عن قوله فان النتيجة موجبة ضرورية و
تقديره الا اذا كانت المطلقة العرفية لادائمة فانها لا تنتج
مع الصغرى الضرورية لما نذكره وقد يستقيم الكلام على هذا
التقدير ايضاً والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره الشارح لان
ذلك يحتاج الى حذف شطر من موضع والحاقه بموضع اخر
يستغنى عنهما بنوع من التاويل وزيادة الواو فی قوله الا
فی شیء نذكره والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** بل فی الكيفية و
الكمية وعلى الاستثناء ای ليس الامر كما ذهبوا اليه من ان النتيجة
تتبع اخس المقدمتين فی كل شیء بل انما تتبعه فی الكيفية و
الكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور فی الكيفية وهو
انها فی الممكنات والوجوديات لا تتبع الاخس فی السلب بل تتبع
الكبرى **قوله** واعلم انه اذا كانت الصغرى
ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودی
ما دام الموضوع موصوفاً بما وصف به لم ينتظم منه قياس صادق
المقدمات لان الكبرى تكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب
بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه ا ما دام موصوفا
بب لا دائما حكمنا بان كل ما يوصف بب انما يوصف به وقتا
ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى بل يجب ان تكون الكبرى
اعم من هذه ومن الضرورية حتى تصدق وحينئذ فان نتيجتها

ای الوجودية اللادائمة

تكون ضرورية لا تتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء وانما
تكون ضرورية لانه ج يدوم ب فيدوم ا بالضرورة والمراد
ان الصغرى الضرورية والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان
يصدقا معاً مثاله ان نقول كل فلك متحرك بالضرورة وكل
متحرك متغير لا دائماً بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى
تقتضی دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته
فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف
لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان
يكون الاكبر صادقا ايضاً دائما للذات فان الدائم للدائم دائم
لكنه فرض لا دائما بحسب الذات هذا خلف فظهر ان الكبرى
فی هذا المثال تقتضی ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا
الوصف له يكون لا دائما والصغرى المشتملة على ان الفلك
يوصف بانه متحرك دائما تقتضی ان بعض ما يوصف بانه متحرك
فهذا الوصف له يكون دائما وهذا مناقض للاول فاذن
لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات والتعليل الصحيح
لكون هذا التاليف ليس بقياس هو وقوع التناقض فيهما واما
التعليل بكذب الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ حين قال لان
الكبرى تكون كاذبة يستقيم ايضاً على وجه وهو ان الصغرى لما
وضعت قبل الكبرى على انها صادقة ثم اتبعت بكبرى تناقضها
علم انها هی الكاذبة لان المناقض للمفروض صادقاً يكون لا محالة
كاذبا وقد صرح الشيخ فی بعض كتبه بهذا الوجه وبما ذهب اليه
صاحب البصائر هو ان التعليل ينبغی ان يكون اما بكذب الكبرى
واما بالخلاف للاوسط الذی يخرج القياس عن ان يكون قياسا

وذلك لانا اذا جعلنا اللادوام فى الكبرى جزوا من الموضوع
حتى يصير القضية كل متحرك لا دائما فهو متغير لم يكن الكبرى
كاذبة بل كان الاوسط مختلفا فليس بشىء وذلك لان هذا
التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون جهة القضية عن ان تكون
عرفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقديرين فان هذا
ليس بقياس لانه ليس بمنتج **قوله** بل يجب ان يكون
الكبرى اعم اى اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للادوام
والدوام فالواجب ان تجامع الصغرى الضرورية على الدوام
ليمكن اجتماعهما على الصدق وحينئذ يصير الاقتران من
ضرورية ودائمة وينتج دائمة وقال الشيخ وحينئذ فان
نتيجتها تكون ضرورية لانه لم يعتبر الفرق بين الضرورة
منهما فان اعتبار الفرق يقتضى كون النتيجة ضرورية اذا
كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف ولا ضرورية بحسب الذات
ودائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات
قال وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة تخالف
الكبرى فى الجهة فالشيخ استثنى موضعين وينبغى ان يلحق
موضع آخر وهو ان يكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة
لا تكون وصفية وذلك لان الوصف اذا اختص باحدى المقدمتين
سقط اعتباره فى النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا
وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نائم وكل نائم ساكن ما دام
نائما فان النتيجة فيهما لا تكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين
فالنتيجة تكون وصفية مثلها ففى المثال الثانى من هذين المثالين
لا تكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى

وان كانت تقع فى مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة
الا ان جميعها يرجع الى هذه المواضع الثلثة ومن ضبط هذه
الاصول التى ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلة ان
ساعده التوفيق والله المستعان

الشكل الثانى

اعلم ان الحق فى هذا الشكل هو انه لا قياس فيه عن مطلقتين
بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط منهما ولا
شك فى انه لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين او سالبتين
ولا عن ممكنتين كيف كان بل انما الخلاف اولا فى المطلقتين
اذا اختلفتا فيه بالسلب والايجاب فان الجمهور يظنون انه قد
يكون منهما قياس ونحن نرى غير ذلك ثم فى المطلقات
الصرفة والممكنات فان الخلاف فيهما بعينه ذلك ولا قياس
منهما عندنا فى هذا الشكل هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق
فى الكيف والجهة لان الانسان والفرس يشتركان فى حمل
الحيوانية عليهما وسلب الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك حمل
احدهما على الآخر والانسان والناطق ايضا يشتركان فى هذا
الحمل والسلب بعينهما ولا يوجب سلب احدهما عن الآخر وذلك
لان الاشياء المتباينة وغير المتباينة قد تشترك فى ان يحمل
عليها او يسلب عنها جميعا شى آخر فمن شرط الانتاج ان يختلف
الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شى واحد حتى يجب منه تباين
الطرفين ويفيد حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف
هو الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط فى انتاج هذا
الشكل هو اختلاف المقدمتين فى الكيف والحق ان
المختلفتين فى الكيف قد تجتمعان على الصدق كما فى المطلقات

وهى ان يكون الصغرى
ممكنة او موجبة
او كبرى وصغرى

والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فاذن لا اختلاف
في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول هذا الشرط فهذا شرط ويحتاج
هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى كلية
وذلك لان حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي
الا المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة
في البعض الآخر ام لا فاذن لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما
اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات
او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا
حمل الانسان عليه واذا تقررت هذه الاصول فنقول جمهور
المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات والوجوديات قد ينتج
في هذا الشكل عنهما بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ ان
الحق انه لا قياس في هذا الشكل عنهما ولا عن الممكنات بسيطة
ولا مخلوطة بعضها ببعض اما مع الاتفاق في الكيف فلا اتفاق
واما مع الاختلاف فيه فيما بينته قوله وذلك
لان الشيء الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الآخر قد
يوجد شيء يحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق ويسلب
بالسلب المطلق وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات
المعنى الواحد او جزئيات شيئين احدهما محمول على الآخر
ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الشيء مسلوبا عن نفسه
او احد الشيئين مسلوبا عن الآخر وقد يعرض جميع هذا للشيئين
المسلوب احدهما عن الآخر ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما
ولا يوجب محمولا على الآخر فلا يلزم اذن مما ذكر سلب ولا ايجاب
فلا يلزم نتيجة ه الشيء الواحد كالانسان قد يوجد شي كالساكن

يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب المطلقين فيقال
الانسان ساكن الانسان ليس بساكن والشيئان المحمول
احدهما على الآخر كالانسان والحيوان قد يوجد شيء كالساكن
يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال
الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن او الانسان ليس بساكن
الحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات
المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن ولا واحد
من الناس بساكن او جزئيات شيئين محمول احدهما على الآخر
ككل واحد من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب
شيء من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه والحيوان
مسلوبا عن الانسان وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب
احدهما عن الآخر كالانسان والفرس مع ذلك لا يقال الانسان
ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس او يقال كل واحد من
احدهما ساكن لا واحد من الآخر بساكن ولا يوجب ذلك ان
يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب ايجاب
فلا يلزم نتيجة فاذن ليس يأتلف من المطلقات والوجوديات
بقياس والفاضل الشارح فسر الشيء الواحد الجزئي بالجزئي
الواحد كزيد والشيئين المحمول احدهما على الآخر بجزئيين كهذا
الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي من حيث هو جزئي
لا يحمل على جزئي آخر الا في اللفظ قوله والذي
يحتجون به في الاستنتاج من المطلقتين المختلفتين الكيفية
وكبراهما كلية مما سنذكره فشيء لا يطرد في المطلق العام و
الوجودي العام لان العمدة هناك اما العكس وهما لا ينعكسان

فى السلب او الخلف باستعمال النقيض وشرايط النقيض فيهما لا تصح
القايلون بانتاج الاقتران من مطلقتين مختلفتى الكيفية قد يحتجون
فى بيان الانتاج تارة بعكس السالبة والرد الى الشكل الاول وهو مبنى
على ان سوالب المطلقات تنعكس وتارة بالخلف وهو قولهم
فى اقتران كل د ب ولا شى من ا ب ان لم يصدق لا شى من د ا فليصدق
نقيضه بعض د ا ونضيفه الى الكبرى ينتج من الاول ليس بعض د ب
وهو نقيض الصغرى وهذا مبنى على ان المطلقات تتناقض وقد
بينا ان المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض فى جنسها
فاذن قد بطل احتجاجهم **قوله** بل انما ينعقد فى هذا
الشكل من المطلقات قياسات عن مقدمات فيها موجبة وسالبة
اذا كانت سالبتها من شرطها ان تنعكس او لها نقيض من بابها وقد
علمت ان القضايا المطلقة السالبة لذلك فهناك ان كان تاليف
من مطلقتين او من ضروريتين او من مطلقة عامة ومن ضرورية
فالشرط ان يختلف القضيتان فى الكيفية وتكون الكبرى كلية
نقول ان القياس فى هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات
الكيفية بشرط ان تكون السالبة بحيث تنعكس او يكون لها نقيض
من بابها كالمطلقات المنعكسة وهى العرفية العامة والوجوديات
والضروريات فانها تنتج بسيطة ومخلوطة ولذلك خلط المطلق
العام والوجودى بالضرورية وفى هذه القضايا انما يكون
الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا غير قول
ملخص وذلك لان الضرورية والمطلق اذا اختلطا وكانت
السالبة مطلقة فانهما ينتجان ايضا مع كون السالبة غير منعكسة
كما سنذكره بعد **قوله** والحكم فى الجهة للسالبة هذا

بحسب مذاهب الظاهريين وذلك لانهم يبينون الانتاج فى
هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محالة تصير
السالبة فى الشكل الاول كبرى وتكون الجهة هناك على مذهبهم
تابعة للكبرى فتكون هناك تابعة للسالبة وسيبين الشيخ
ان نتيجة المختلف من ضرورية وغيرها تكون ابدا ضرورية سوا
كانت الضرورية فيها سالبة او موجبة **قوله** والضرب
الاول منها هو مثل قولك كل د ب ولا شى من ا ب فلا شى من
د ا لانا نعكس الكبرى فيصير لا شى من ب ا ونضيف اليها
الصغرى فيكون الضرب الثانى من الشكل الاول ويكون
العبرة فى الجهة للكبرى والثانى منها مثل قولك لا شى من د ب
وكل ا ب فلا شى من د ا لانك تعكس الصغرى وتجعلها كبرى فينتج
فلا شى من ا د ثم تعكس النتيجة ويكون العبرة للسالبة ايضا فى
الجهة فان كانت مطلقة فبما ينعكس اليه المطلق من المطلق
والثالث منها مثل قولك بعض د ب ولا شى من ا ب فليس بعض
د ا تبيينه بما عرفت والرابع منها مثل قولك ليس بعض د ب و
كل ا ب ينتج ليس بعض د ا والا فكل د ا وكان كل ا ب فكل د ب وكان
ليس بعض د ب هذا خلف وله بيان بغير الخلف لكن د ا البعض الذى
هو من د ليس ب فيكون لا شى من د ب وكل ا ب فلا شى من د ا و
بعض د د فلا كل د ا ومن ههنا تعلم ان العبرة للسالبة فى الجهة
وليس يمكن فى هذا الضرب ان يبين بالعكس لان الصغرى سالبة
جزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية فلا يلتئم منها ومن
الصغرى قياس فانه لا قياس من جزئيتين اعتبار الشرطين
المذكورين اعنى اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضى ان تكون

المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة
لا تقترن الا بالسالبتين كلية وجزوية والكبرى السالبة لا
تقترن الا بموجبتين كلية وجزوية وهي غير بينة وتنتج سوالب
فالشيخ بين الضرب الاول بعكس الكبرى ليرتد الشكل الى الاول ثم
قال والعبرة في الجهة للسالبة يعني بحسب الاغلب فان الحال
فيه ما مر وبين الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى
والكبرى صغرى لينتج عكس المطلوب من الاول ثم عكس النتيجة
لتحصل النتيجة المطلوبة ثم قال وتكون العبرة للسالبة ايضا
في الجهة لانها تصير كبرى الاول ثم قال فان كانت مطلقة فما
تنعكس اليه المطلق من المطلق اي ان كانت السالبة عرفية عامة
كانت النتيجة ايضا عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت
عرفية وجودية كانت النتيجة ما تنعكس اليها وهو العرفية العامة
بقيد اللادوام في البعض كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث بما
بين به الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية
لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزوية ولا قياس عن جزوتين
فتفرغ في بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبان اضاف
نقيض النتيجة الى الكبرى فانتجا نقيض الصغرى او ما يمتنع
ان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير منتا قضتين وقد
يمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا واما الافتراض فبان
عين البعض من ج الذي ليس ب وسماه د فحصل له قضيتان احدها
لا شيء من د ب والثانية بعض د ج والقضية الاولى جهتها تكون
جهة صغرى القياس لانها هي فان الحال لم يتغير الا بتعيين
الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه

لا تغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم لا يوثر في المعنى
ثم تحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثاني
من هذا الشكل وينتج ما يوافق السالبة في الجهة وتحصل من
اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة تاليف على هيئة الضرب
الرابع من الشكل الاول وينتج ما جهته تلك الجهة بعينها
وذلك لان هذا التاليف وان كان يشبه الشكل الاول ليس
بتاليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا تشتمل على حمل و
وضع بل على اسمين مترادفين لشيء واحد وانما اوردت على
هيئة قياسية لازالة اشتباه يعرض للاذهان من جهة تعيين
الموضوع في القضية الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوما يراد
ان يعلم بهذا القياس والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة
جزوية تحصل من جميع هذا ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل الثاني للكبرى
قوله هذا كله ولتبين في المقدمات ممكن
فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس فان ما
اوردناه في منع انعقاد القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس
يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط ه لما فرغ من بيان
التاليفات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة
ومختلطة وقد ذكر ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين
ههنا حكم اختلاطها بالمطلقات والضروريات وبدا بالمطلقات
فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقة الغير المنعكسة لا ينعقد
بعين ذلك البرهان الذي بين به امتناع انعقاده من
المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالامكان
قوله وان كان من الجنس الذي تستعمله الآن والمطلق

[illegible] الا المطلق المنعكس

سالبة فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشرائط فان كانت
الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن موجبا
او سالبا رجع بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف فانتج وفي
بعض النسخ او بالافتراض فانتج وليكن النتيجة هي التي عرفتها
في الشكل الاول ه واما الاختلاط من المطلقة المنعكسة فلا
يخلو اما ان تكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو
اما ان يقع في الكبرى او في الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة
سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة
وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية وان كانت
الممكنة خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة مثاله كل ج ب
بالامكان ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس العام او الوجودي
وبيانه اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج
من الشكل الاول لا شيء من ج ا بالامكان العام كما ذكرناه وهو
المطلوب واما بالخلف بان نقول ان لم يكن لا شيء من ج ا بالامكان
العام فبعض ج ا بالضرورة ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس فليس
بعض ج ب بالامكان هذا خلف وانما يلزم ذلك بحسب ما ذكره
الشيخ في الشكل الاول ويصح ذلك اذا كانت المطلقة
ضرورية سالبة ولا يصح اذا كانت دائمة ويمكن ان يبين ذلك
بوجه آخر وهو ان يجعل بعض ج ا بالضرورة كبرى وكل ج ب بالامكان
صغرى فينتج من الشكل الثالث بعض ب ا بالضرورة كما سيجيء
وينعكس الى بعض ا ب في بعض اوقات كونه او هو لا يصدق مع
الكبرى فيلزم الخلف وان كانت الكبرى وجودية منعكسة
لم يحتج الى افتراض في الخلف بل نقول ان نقيض النتيجة كاذبة

لانها تناقض الكبرى كما مر ذكره في الشكل الاول واما الافتراض
على ما في بعض النسخ فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى جزئية
والاظهر الخلف لانه لا ضرورة الى الافتراض ههنا فان الكبرى
منعكسة اللهم الا ان يجعل الافتراض على فرض كون الممكن موجودا
بالفعل فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم
يرد النتيجة الى الامكان واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة
فالكبرى يكون لا محالة ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران
مندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام قوله وان
لم يكن سالبة بل موجبة كيف كان ذلك لم يكن القياس الا في تفصيل
لا يختلج اليه ههنا ه معناه وان لم يكن الكبرى سالبة مطلقة
بل يكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن التاليف قياسا والممكنة
الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها متلازمتين لم يكن القسمة
الى الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما قال ذلك لانا اذا قلنا
لا شيء من ج ب بالامكان وكل ا ب بالاطلاق لم يكن الرد الى
الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى
تنعكس جزئية واذا قلنا لا شيء من ج ب بالاطلاق وكل ا ب
بالامكان او كل ج ب بالاطلاق ولا شيء من ا ب بالامكان انعكست
العرض في الاول وانتج مع الكبرى لا شيء من ا ج بالامكان وهي
غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة وان انعكست الكبرى في
الاول والصغرى في الثاني جزئيتين فالنتيجة على جميع التقديرات
غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف لان اقتران نقيض
النتيجة وهو بعض ج ا بالضرورة بكل واحد من المقدمتين لا ينتج
ما يناقض الاخرى فلذلك حكم الشيخ بانها لا تكون قياسية ونعم

صاحب البصائر ان اقتران الصغرى العرفية الوجودية السالبة
بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزوية ممكنة عامة وهو بنا على
بنا على مذهبه اعنى القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان
عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة
وتعليس موجبتها الى ما ادّعاه قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى
عرفية لانها على تقدير كونها ضرورية ينتج مع الكبرى الممكنة ضرورية
سالبة فيكون النتيجة محتملة للطرفين ومما بين فساد قوله بعدها
مرّ انا نقول لا واحد من الكاتب بنايم لا دايما بل ما دام كاتبا وكل
فرس نايم بالامكان ولا نقول بعض الكاتب بالامكان فرس
واما التفصيل الذى استثناه الشيخ ولم يذكره فقد قيل هو
ان يكون المقدمتان مختلفتين بنسبة الوجود الذى لا ضرورة
فيه وكان لاحديهما الحكم فيه فى وقت من اوقات كون الشئ
فيكون فيه وجوب او لا يكون والاخرى كون الشئ هو هو دايما ما
دام موصوفا بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة
بحسب الوصف والاخرى دايمة بحسبه اى كون احديهما مطلقة
وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية وينبغى ان تختلفا فى
الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم يكن
محتملة له فسواء اختلفتا فيه او اتفقتا فانهما ينتجان مطلقة
وصفية لوجوب تباين الوصفين ولكن بشرط ان يكون الكبرى
هى العرفية ومثاله ان نقول على تقدير كون الكاتب جالسين
ما داموا كاتبين وخلو الجالسين عن الكتابة فى بعض اوقات
جلوسهم الجالس قد لا يحرك يده اى فى بعض اوقات جلوسه و
يحركها فى جميع اوقات كتابته فينتج ان الجالس قد لا يكون كاتبا فى

جميع اوقات جلوسه واما ان قلبنا المقدمتين فلا ينتج
ان الكاتب قد لا يكون جالسا فى جميع اوقات كتابته وبيان
ذلك ان الوصف الذى قد يجتمع مع ما ينافى وصفا آخر و
قد يخلو عما يلزم وصفا آخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف الآخر
ضرورة اما الذى يستلزم ما قد يخلو عن الوصف الآخر او ينافى
ما قد يجتمع معه فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف
الآخر مع جواز لازمه الاول او اجتماع منافيه به واعلم ان
هذا التفصيل انما هو من باب اختلاط المطلقات والممكنات
فهذا شرح ما فى الكتاب فى هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ
ذهب فى هذا البيان مذهب الجمهور والحق يقتضى ان المختلط
من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين احدهما وقوع المشروط
بالوصف فى كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك
بالامكان ولا شئ من النايم بمتحرك ما دام نايما فانه ينتج لا شئ
من الانسان بنايم بالامكان لان الصغرى يقتضى جواز اتصاف
الاصغر بما ينافى الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان
الملزوم يرتفع بارتفاع اللازم اما اذا وقع المشروط بالوصف
فى الصغرى فانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام
كاتبا ولا شئ من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول
لا شئ من الكاتب بنايم ما دام كاتبا وكل انسان نايم
بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان عن الكاتب وذلك لان
ما يمكن ان يخلو عنه الاكبر والمنافى لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر
هو وصف الاصغر لا ذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضى
تعاند الموصوف بها والشرط الآخر ان كون الجهتان بحيث لا

يمكن اجتماعهما على الصدق اى يكون بازآء الممكن ما يكون
الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا وبازآء المطلق ما يكون الحكم
فيه بحسب الوصف اما دائما واما ضروريا فانه قد يمكن اجتماع
الممكن والعرفي على الصدق حين يكون الحكم دائما بحسب الوصف
من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك تباين اصلا والفاضل
الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثانى
فاذا حصل هذان الشرطان فقد انتج المختلط من الممكن و
المطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس سوآء
كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسوآء تيسر
بيانه بالشكل الاول او بالخلف او لم يتيسر بشئ من ذلك
وهذا مما لم يذكره الشيخ واقول ايضا اذا كانت الكبرى
وجودية عرفية فانها تنتج مطلقة عامة سالبة مع اى صغرى
اتفقت وذلك لان النتيجة الدائمة الموجبة تناقض هذه
الكبرى بمثل ما مر فى الشكل الاول فاذا يصدق نقيضها معها
ابدا مثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا بعض ج ا دائما مع قولنا
كل ا ب او لا شئ من ا ب ما دام الا دائما فمن الواجب ان يصدق
ابدا معه نقيضه وهو قولنا لا شئ من ج ا مطلقا وهذا مما لم
يذكره احد منهم ويجب ان تقتبس **قوله** على هذا
خلط الضرورى بغيره اذا كان على هذه الصورة اى اذا
كانت السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويتبين
بالخلف والعكس كما مر فى المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة
ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يتبين
بالخلف دون العكس **قوله** بعد ان تعلم ان فى هذا

الخلط زيادة قياسات وذلك لانه اذا كان التاليف من ممكن
صرف وضرورى او من وجودى صرف وضرورى والكبرى كلية
تم القياس سوآء كانتا موجبتين معا او سالبتين معا فضلا
عن المختلفتين اما اذا اختلفتا والكبرى كلية فتعلمه مما علمت
اما اذا اتفقتا فانت تعلم انه اذا كان ج بحيث انما يصدق ب على
كله بايجاب غير ضرورى فكان ب على كل ما هو ا غير ضرورى او
المفروض منه غير ضرورى وكان الحال انه عند ما يكون كل ما
هو ا فان ب ضرورى عليه فطبيعة ج ا والمفروض منه مباينة
لطبيعة ا لا يدخل احدهما فى الاخرى ولا يمكن ذلك سوآء كان
هذا الاختلاف اتفاق فى الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية
ولذلك البعض منه المخالف لانه ذلك ان كانت الصغرى جزوية
وتعلم ان النتيجة دائما تكون ضرورية السلب وهذا مما غفلوا
عنه معناه ان الضرورى اذا اختلط بغير الضرورى افاد
التباين الذاتى بين حدى المطلوب وانتج الضرورى السالب
وان اتفقت المقدمتان فى الكيف فضلا عن ان تختلفا فيه اما
على تقدير الاختلاف فللبيانات المذكورة واما على تقدير الاتفاق
فلانك تعلم اذا كان ج الاصغر بحيث يصدق ب الاوسط على كله
بايجاب غير ضرورى او سلب غير ضرورى حتى يكون الحكم ب
على كل ج لا بالضرورة او على المفروض منه يعنى على بعضه لا
بالضرورة وكان ا الاكبر بخلافه اى يكون الحكم ب على كل ا
بالضرورة فانما يكون كل ج او بعضه المفروض منه مباين للاكبر
الذى هو ا بالضرورة لا يدخل احدهما فى الآخر ولا يمكن ذلك
حتى لا يكون لا شئ من ج ا او ليس بعض ج ا بالضرورة وهو النتيجة

سواء كان الحكمان الاولان ايجابيين كما في قولنا كل انسان او
بعض الحيوانات متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة
او سلبيين كما في قولنا لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات
ساكنا لا بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن بالضرورة
فانهما ينتجان لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك
بالضرورة وعلى هذا التقدير يصير الضروب المنتجة من هذه
الاختلاط وما جرى مجراه ثمانية وهو معنى قوله بعد ان تعلم ان
في هذا الخلط زيادة قياسات وهذا مما غفل الجمهور عنه ه قال
الشكل الثالث الشرط في كون قرائن هذا الشكل منتجة ان
الصغرى موجبة او في حكمها كما علمت وفيها كلي ايهما كان وانت تعلم
ان قرائنه حينئذ تكون ستة لكن الستة تشترك في ان
نتائجها انما تجب جزئية ولا تجب فيها كلي فانك اذا قلت كل
حيوان وكل انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا
ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى ه لهذا
الشكل ايضا في الانتاج شرطان احدهما كون الصغرى موجبة
كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا
للاوسط بالايجاب كان حكم القدر الذي لاقى الاوسط منه حكم
الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا كان مباينا للاوسط
بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا يعلم ان الاكبر المحمول على
الاوسط هل يلاقيه كالحيوان او يباينه كالناطق ولذلك
المسلوب عنه كالصهال تارة والحجر اخرى والشرط الثاني ان يكون
احدى المقدمتين كلية وذلك لكي يتحد مورد الحكمين من الاوسط
فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانا جزئيين

فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط في المقدمتين
كقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه فرس او لا يختلف كقولنا
بعضه انسان وبعضه ماش وهذان الشرطان لا يجتمعان
الا في ست قرائن من الست عشرة الممكنة وذلك لان الصغرى
الموجبة الكلية تقترن بكل واحدة من المحصورات الاربع
والموجبة الجزئية تقترن بالكليتين منها فيكون الجميع ستة
ولا ينتج الا جزئية وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل
ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وحينئذ لا يكون ملاقاة
الاكبر كالناطق او مباينته كالفرس الا للقدر الذي كان ملاقيا منه
للاوسط وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة ولذلك قال الشيخ
ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى لانه حينئذ يصير
بالارتداد الى الشكل الاول كاملا بينا قوله
فاجعل هذا لك معيارا في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى
جزئية لم ينفعك عكس الصغرى لانها اذا عكست صارت جزئية
فاذا اقترنت بها الاخرى كان الاقتران من جزئيتين فلم ينتج بل
يجب ان يعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت ه اي اجعل عكس
الصغرى معيارا للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل انما خالف
الاول بوضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع الحدود
في الكبرى فكلما كانت الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى
ارتد الاقتران الى الاول ولو ان الشيخ قال فاجعل هذا معيارا
فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين
واما اذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد عكس الصغرى لانها
تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي ان تعكس الكبرى وتجعل

صغرى حتى يرتد الى الاول ثم تعكس النتيجة مثاله كل ب د وبعض ب ا فبعض د ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب وينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا د وينعكس الى بعض د ا

قوله واعلم ان العبرة في الجهة المحفوظة وهي التي تتعين في الشكل الاول فيها على قياس ما اوردناه انما هي الكبرى اما فيما يبين بعكس صغراه فذلك ظاهر واما فيما يبين بعكس كبراه فيبين ذلك بالافتراض بان يفرض بعض ب الذي هو ا حتى يكون د فيكون كل د ا فينتج بعض د ا والجهة كما يوجبه جهة قولنا كل د ا الذي هو جهة بعض ب ا ه جهات المقدمات قد تبقى في نتائجها كما هي وقد لا تبقى والباقية قد تكون بالاتفاق وقد لا تكون وما بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامتين في الشكل الاول فانها انما توافق الصغرى ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا ممكنة عامة بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة ايضا في ذلك الشكل فانها انما توافق الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة والجهة المحفوظة هي الباقية لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المحفوظة وهي الجهات التي تتعين في الشكل الاول ان تكون تابعة للكبرى فانه في اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه انما تكون للكبرى اما فيما يبين بعكس صغراه فظاهر واما فيما يبين بنفسه لا يحتاج بعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهة النتيجة به لانه انما يتم بعكس النتيجة والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فيبين ذلك بالافتراض اي يبين ان الجهة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون مما ينتج

الموجبة

الموجبة الا في ضرب واحد هو قولنا كل ب د وبعض ب ا وذلك بان تعين البعض من ب الذي هو ا بالفرض ونسميه د فيحصل منه قضيتان احديهما كل د ب والثانية كل د ا والاولى تشتمل على اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى الى صغرى القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ه ويكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية ليحصل منها الضرب الاول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى ه

قوله والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم تنعكس فيكون الجهة بعد العكس جهة الاصل وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات وانت قد علمت خطاءهم ه الظاهريون من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما وذلك بعكس الاخس والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا تكون في الاول الا الكبرى وان كانت الكبرى جزئية كما في الضرب الذي تكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى العكس والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بينا قوله وقد يفي ما لا يتبين

بالعكس وذلك حيث يكون الكبرى جزوية سالبة فانها لا تنعكس
وصغراها تنعكس جزوية فلا ينعقد قياس بل انما يتبين بطريق
الخلف او طريق الافتراض اما طريق الخلف فبان نقول انه
ان لم يكن ليس بعض ج ا فكل ج ا وكان كل ج ب فكل ا ب وكان ليس كل
ب ا هذا خلف واما طريق الافتراض فبان نقول ليكن البعض
الذي هو ب وليس ا هو د فيكون لا شيء من د ا ثم تتم انت من نفسك
ولتعتبر في الجهات ما توجبه الكبرى ايضا ٥ قد تبين خمسة ضروب
من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقي ضرب واحد
وهو الذي صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية ولا يمكن
ان يبين بذلك لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير الاقتران من
جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا فينبغي ان يبين بالخلف او
بالافتراض اما الخلف فكما ذكره وقد يمكن ان يبين به سائر
ايضا وهو باقتران الصغرى بنقيض النتيجة ابدا لينتج ما يضاد
او يناقض الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو الذي ذكره بعينه
والحال باقية على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى كما مر قوله
فتكون قرائنه ستا من كليتين موجبتين ب من موجبتين
والصغرى جزئية ج من موجبتين والكبرى جزئية د من كليتين
والكبرى سالبة ه من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى
و من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى وهذه تورد خامسة ٥
لما فرغ من بيان احكام الشكل عد ضروبه والترتيب الذي
ذكره هو بحسب تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور ومن يعتبر تقديم
الكلية ايضا على الجزئية يجعل ثاني الضروب مما جعله الشيخ رابعا
وهو المشهور واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في

حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية لا يناقض الكبرى العرفية
الوجودية ههنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل
كاتب يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان العرفيتين لا
ينتجان عرفية بل مطلقة وصفية كما نقول كل كاتب يقظان وبباشر
القلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض اليقظان يباشر القلم ما
دام يقظان بل في بعض اوقات يقظته قد اتينا على بيان ما اشتمل
عليه الكتاب من احكام المختلطات في الاشكال الثلثة واضفنا
اليه ما امكن ان يضاف اليه مما ليس فيه فلم نتعرض للشكل الرابع
ليس بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث
يستدعي كلاما ابسط من هذا وهو يليق بموضع لا نلتزم فيه
متابعة كلام آخر والله الموفق ٥

النهج الثامن في القياسات الشرطية

وفي توابع القياس اشارة

الى الاقترانات
الشرطيات انا سنذكر بعض هذه ونخلي عما ليس قريبا من الطبع
منها بعد استيفائنا جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره ٥
سائر الاقترانات اما ان تكون مؤلفة من المتصلات او من
المنفصلات او منهما معا او من المتصلات والحمليات او من
المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد
البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات و
لا من المتصلات والمنفصلات لان جميعها بعيدة عن الطبع و
ابتداء بالمؤلفة من المتصلات فنقول قبل الشروع في ذلك
المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما

نفس الامر وبحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا ان كان
الانسان فردا فهو عدد فان هذه القضية ليست بحقة من حيث
اشتمالها على وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي
بحسب ذلك الوضع والتناقض فيها انما يكون بحسب الاختلاف في
الكيف والكم كما في الحمليات وبحسب اعتبار احوالها في اللزوم و
الاتفاق فالاستصحابية الشاملة للزوم الصادق المقدم
والاتفاق تتناقض اذا خالفت فيهما وذلك لان الكلية الموجبة
منها تفيد المصاحبة الدائمة والكلية السالبة تفيد عدم
المصاحبة على الدوام والجزئية تفيد المصاحبة او عدمها في وقت
من الاوقات وتصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف
فالاستصحابية الجزئية الايجابية تصدق مع المصاحبتين
واللادائمة وهي مناقضة للسلبية الكلية والاستصحابية الجزئية
السلبية تصدق مع عدم المصاحبة بنوعي الدائم واللادائم وهي
مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية فمناقضها الاحتمالية
المخالفة الشاملة للزوم المخالف وامكان الطرفين لان اللزوم
ههنا يشبه الضرورة في الحمليات والاحتمال يشبه الامكان
الاعم وهي سالبة اللزوم لا لازمة السلب وتسمى السالبة اللزومية
واما الاتفاقية المحضة فمناقضها ما يكون اما اللزومية الموافقة
او الاستصحابية المخالفة على الوجه المذكور فيها وهي سالبة
الاتفاق وتسمى السالبة الاتفاقية واما العكس فيها فاللزومية
السالبة الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات لانه لو جاز
استلزام تاليه لمقدمه في حال امتنع انفكاك مقدمه عن تاليه

في تلك الحال وانهدم حكم الاصل ولما تعاقبه السالبة الكلية
لا تنعكس اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة لانا نقول
ليس البتة اذا كان البياض مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا
يمكن ان يقال ليس البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض
كذا لان وضع المقدم ممتنع وتنعكس اذا لم يشترط ذلك فيه
وبقياس الاستصحابية عليها واما الموجبات فجميعها تنعكس
جزئية والا لصدقت الكلية السالبة وتنعكس كنفسها على الوجه
المذكور ويكون العكس اما مضادا واما مناقضا للاصل فيلزم
الخلف والسوالب الجزئية لا تنعكس لانا نقول قد لا
يكون اذا كان زيد يحرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد
لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو يحرك يده واما المنفصلات فقد
تتناقض بشرط الاختلاف في الكيف والكم وارتفاع عنادها
في نقايضها اي عناد كان ولا يدخل العكس فيها لان اجزائها
ربما كانت اكثر من اثنين ولانها لا تتمايز بالطبع فهذا ما اردنا
تقديمه وهو بيان ما اشار اليه الشيخ في النهج الثالث بقوله
وجب عليك ان تجري امر المتصل والمنفصل في الحصر والاهمال
والتناقض والعكس مجرى الحمليات ونرجع الى الشرح
قوله ونقول ان المتصلات قد تتالف منها اشكال
مثلثة كاشكال الحمليات تشترك في تال او مقدم وتفترق في تال
او مقدم كما كانت في الحمليات تشترك في موضوع او محمول و
تفترق بموضوع او محمول والاحكام تلك الاحكام مثال
الشكل الاول كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز ينتج فكلما
كان ا ب فه ز ومثال الشكل الثاني كلما كان ا ب فج د وليس

البتة اذا كان ه د فح د ينتج فليس البتة اذا كان اب فه ن و
يتبين اما بالعكس او بالخلف على ما تقدم وبين الضرب الاخير
منه بالافتراض وهو ان يعين الحال التي تكون فيها اب وليس
ح د وليكن من عند ما يكون ح ط فيحصل منه قضيتان احديهما
ليس البتة اذا كان ح ط فح د والثانية قد يكون اذا كان اب فح ط
ويولف القياسان المذكوران منهما على حسب ما مر ومثال الشكل
الثالث كلما كان ه د فاب وكلما كان ه د فه ز ينتج فقد يكون اذا
كان اب فه ز والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه ما
تقدم وغير اللزوميات قلما تقع في التاليف لانها لا تفيد في
الاكثر بالاقتران علما مكتسبا واللزوميات اللفظية لا
تستعمل الا في الالزامات الجدلية او الخلف كما يقال على من
زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا فهو عدد وكلما كان
الاثنان عددا فهو زوج فكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها
لا يفيد سوى الالزام او النقض واعترض على القول بانتاج
هذا الصنف بجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى وملازمة
الكبرى على تقدير وقوعه كما في هذا المثال واجيب عنه
بان اجتماعهما على الصدق ليس بشرط في انعقاد القياس
من المتصلات **قوله** وقد يقع الشركة
بين حملية ومنفصلة مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد اما
زوج واما فرد واستخراج الاحكام في هذا مما سلف سهل و
كذلك قد تشترك منفصلة مع حمليات مثل قولك في هذا
المعنى وليكن اما ان يكون ب واما ان يكون ه واما ان يكون ح
وكل ا ه و د فهو ه فكل اب فهو ه واستخراج الاحكام في هذا ايضا

مما سلف سهل هذا التاليف ان لم يكن الشركة فيه
للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع واذا
كان كذلك فالحملية قد يقع صغرى وقد يقع كبرى والاول
ان كان على هيئة الشكل الاول فينبغي ان يكون الحملية موجبة
والمنفصلة موجبة كلية غير مانعة الجمع فقط كلية الاجزاء
ويكون المنتج اربعة ضروب مثال الاول كل اب ودايما
كل ب اما ه واما د ومثاله ينتج منفصلة كلية موجبة الاجزاء
كليتها وهي دايما كل ا اما ه واما د ومثال الثاني كل اب و
لا شيء من ب اما ه واما د ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء
كليتها وعليه يقاس الضربان الباقيان وان كان على هيئة الشكل
الثاني فينبغي ان يكون المنفصلة موجبة كلية اجزاؤها كلية مخالفة
الكيف للصغرى وينتج منفصلة موجبة سالبة الاجزاء لقولنا
في الضرب الاول كل د ب ودايما اما لا شيء من اب واما لا شيء
من د ب فدايما اما لا شيء من د ا واما لا شيء من ه د والضرب
الثاني لا شيء من د ب ودايما اما كل اب واما كل د ب فدايما
اما لا شيء من د ا واما لا شيء من ح د وعلى هذا القياس واما هيئة
الشكل الثالث فعلى قياسهما مثاله كل اب ودايما كل ا اما ه و اما
د ينتج فبعض ب اما ه واما د واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي
ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال وحينئذ اما ان يكون
مشتركة في المحمول او لا يكون فان كانت وكان اجزاء المنفصلة
مشتركة في الموضوع فهي ينتج في الشكلين الاولين حملية و
يكون التاليف في قوة التاليف من الحمليات وينعقد على هيئة
الاشكال مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل ا اما ب واما
الثالثة

ه ولا شيء من ب كل ب وكل ه د فكل ا د ومثال الضرب الثاني كل
ا اما ب واما ه ولا شيء من ب ولا من ج د فلا شيء من ا د وهذا
هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب
الاول من الشكل الثاني كل ا اما ب واما ه ولا شيء من د ب ولا ه
فلا شيء من ا د والشكل الثالث بعيد عن الطبع لا ينتج مثل ذلك
واما ان لم يكن الحمليات مشتركة في المحمول فقد ينتج منفصلة
غير حقيقية كقولنا دائما كل ا اما ب واما ه وكل ب د وكل ه ه
فدائما اما د واما ه وبيان هذه المباحث بالاستقصاء
يستدعي كلاما ابسط **قوله** وقد يقترن الشرطية
مع الحملية واقرب ما يكون ذلك الى الطبع ان يكون الحملية
تشارك تالي المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات
فيكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها
نتيجة التأليف من التالي الذي كان مقترنا بالحملية والحملية
مثاله ان كان ا ب فكل ج د وكل د ه يلزم منه انه ان كان ا ب
فكل ج ه وعليك ان تعد سائر الاقسام مما علمته ۝ الحملية في
هذه الاقترانات اما ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين
تشارك المتصلة اما في مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة
اثنان منها قريبان من الطبع الاول ما اورده الشيخ وهو ان
تكون الحملية كبرى ومشاركتها للمتصلة في التالي والمتصلة
موجبة وينتج متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة
التي تكون من اقتران التالي لو فرض منفردا بالحملية مثاله
الضرب الاول من الشكل ان كان ا ب فكل ج د وكل د ه فان كان
ا ب فكل ج ه ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني ان كان

ا ب فكل ه د ولا شيء من ز د فان كان ا ب فلا شيء من ه ز و
على هذا القياس وانما اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس
الخلف ينحل اليه على ما سيأتي وثاني الاقتران الثاني ان يكون الحملية
الصغرى والاشتراك ايضا في التالي والمتصلة موجبة
كقولنا كل ه ب وان كان ز فكل ب ا ينتج ان كان ز فكل ه ا
وباقي الاقترانات بعيدة عن الطبع **قوله** وقد
يقع مثل هذا التأليف بين متصلتين يشارك احديهما تالي
الاخرى اذا كان ذلك التالي متصلا ايضا ويكون قياسه
هذا القياس واما تتميم القول في الاقترانات الشرطية فلا يليق
بالمختصرات ۝ التأليفات المذكورة قد كانت من الشرطيات
المؤلفة من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة من سائر
القضايا فقد تتفاوت بحسب التأليف وهذا النوع الذي
اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران متصلتين
اولاهما وهي الصغرى مؤلفة من قضيتين احديهما وهي التالي
متصلة والقضية الاخرى وهي الكبرى متصلة من حمليتين
وينتجان متصلة كالصغرى مثاله ان كان ا ب فكلما كان ج د
فه ز وكلما كان ه ز فح ط فان كان ا ب فكلما كان ج د فح ط و
هذا الاقتران ايضا يقع على اربعة انواع كالذي يشابهه مما
مر ويكون على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف
في المتصلات التي يتبين به الاقترانات المتصلة انما ينحل اليه ۝
اشارة الى قياس المساواة انه ربما عرض من
احكام المقدمات اشياء تسقط ويبنى القياس على صورة
مخالفة للقياس مثل قولهم ج مساو لب وب مساو لد فج مساو لد

لا وقد اسقط منه انّ مساوى المساوى مساوٍ وعدل بالقياس
عن وجهه من وجوب الشركة فى جميع الاوسط الى وقوع الشركة فى بعضه ۞ هذا قياس له اشباه كثيرة كما يشتمل على
المشابهة وغيرهما وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة من
العناصر فالانسان من العناصر وكذلك الشئ فى الشئ فى الشئ
والشئ على الشئ على الشئ وما يجرى مجراهما وهو عسر الانحلال
الى الحدود المرتبة فى القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لان
الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعا فى الكبرى فالاوسط
ليس بمشترك فهو معدول عن جهة الى وقوع الشركة فى بعض
الاوسط ولذلك استحق لان يسمى باسم ويجعل تحليله قانونا
يرجع اليه فى امثاله وهو يمكن ان يعد فى القياسات المفردة
ويمكن ان يعد فى المركبة وبيانه ان قولنا ا مساوٍ لب قضية
موضوعها ا ومحمولها مساوٍ لب ولما كان مساوٍ محمولا على ب
القضية الاخرى امكن ان يقام مقام ب كما ذكرناه فى النهج السابع
وحينئذ يصير قولنا مساوٍ لمساوى ج بدلا عن قولنا مساوٍ لب
وفى حكمه فان جعلنا وقوعهما فى القضية كاسمين مترادفين كان
قولنا ا مساوٍ لب وقولنا ا مساوٍ لمساوى ج فى القوة قضية واحدة
ونضيف الى الثانية التى هى فى قوة الاولى قولنا ومساوى
المساوى لج مساوٍ له فينتج ان ا مساوٍ لج ويكون هذا القياس
بهذا الاعتبار مفردا واما ان جعلناهما اسمين متباينين احدهما
محمول على الآخر حتى لا يكون القضيتان المذكورتان فى القوة
قضية واحدة فالمتألف من قولنا ا مساوٍ لب والمساوى لب
مساوٍ لمساوى ج لان ب هو مساوٍ لج ينتج فا مساوٍ لمساوى ج ينتج

ثم يضيف اليها الكبرى المذكورة وهى قولنا المساوى للمساوى مساوٍ

فا مساوٍ لج وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس مركبا من قياسين
فاذن كان قولنا ا مساوٍ لب على التقدير الاول فى قوة صغرى
القياس وعلى التقدير الثانى صغرى القياس الاول بعينها وقولنا
وب مساوٍ لج ليس بجزء القياس بل هو بيان حكم ما للباء الذى
هو جزء من احد حدود القياس وبه يتم القياس وبالجملة فقولنا
ومساوى المساوى مساوٍ هو كبرى محذوفة وانما اورده
الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه غير متعلق بها
بسيطا كان او مركبا فانه اما مفرد اقترانى او مركب من
اقترانيين وتحليل القياس وتركيبه من توابع القياس ۞

إشارة الى القياسات الشرطية الاستثنائية

كانت الاستثنائية متى يكون احد طرفى النتيجة مذكورا فيها
ولم يجز ان تكون مقدمة بعينها فلا محالة يكون جزءا من مقدمة
والمقدمة التى يكون جزؤها قضية فهى شرطية فيكون احدى
مقدمتى هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على وضع
ما يقتضى وضع الجزء الذى منه النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط
فيكون هى الجزء الآخر وهى قضية اخرى مقرونة باداة
الاستثناء متكررة تارة حال كونها جزءا من الشرطية وتارة
كونها مستثناة وهى بمنزلة الاوسط المتكرر فى الاقترانيات
لان الباقى بعد حذفه هو الذى منه النتيجة فالقياس الاستثنائى
مركب من شرطية واستثناء قوله القياسات
الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما عين
فينتج عين التالى مثل ان يقول انه ان كانت الشمس طالعة فالكواكب
خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض

المقدم مثل ان نقول ولكن الكواكب ليست بخفية ينتج فالشمس
ليست طالعة ولا ينتج غير ذلك ٥ المتصلة التى تقع فى الاستثنا
لا تكون الا لزومية والتى وضعها الشيخ موجبة ومتى ينتج فيها
باستثناء عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها
نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم
يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اى لا باستثناء عين التالى
ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالى يحتمل ان يكون اعم
من المقدم فلا يلزم من وضعه او من رفع ما هو اخص منه شىء
والسالبة كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة
ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض الآخر كقولنا لكنه يكتب فيده
ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء
النقيض شيئا وذلك لكون هذه المنفصلة فى قوة قولنا كلما كان
زيد يكتب فليست يده بساكنة والشيخ قد اقتصر على الموجبة
لان السالبة ترجع فى الحقيقة الى الموجبة **قوله**
او يوضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منها
فينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد اما تام واما ناقص
واما زايد لكنه تام فينتج نقيض ما بقى او يستثنى نقيض ما يتفق
منها فينتج عين ما بقى واحدا كان او كثيرا مثل انه ليس بتام
فهو اما زايد واما ناقص حتى يستوفى الاستثناء فيبقى قسم واحد
او يوضع فيها منفصلة غير حقيقية فاما ان يكون مانعة الخلو
فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين آخر مثل قولهم اما
ان يكون هذا فى الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو فى الماء
لكنه ليس فى الماء فهو لا يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون هذا

هذا حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس بنبات
ولكنه نبات فليس بحيوان واما ان يكون المنفصلة من الجنس
الذى الغرض فيه منع الجمع فقط وتجوز ان يرتفع الاجزاء معا
وقوم يسمونها الغير التامة لان انفصالها وعنادها ناقص فانما
ينتج فيها استثناء العين ويكون النتيجة نقيض الباقى فقط مثل
مثل قولك اما ان يكون هذا حيوانا واما ان يكون شجرا فى
جواب من قال هذا حيوان شجر ٥ المنفصلة الحقيقية ينتج
بعين كل جزء نقيض الباقى لكونها مانعة الجمع وبنقيض كل
كل جزء عين الباقى لانها مانعة الخلو ونتيجة ذات الجزئين
يكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت
باستثناء نقيض جزء واحد فهى يكون منفصلة من اعيان الباقية
من الاجزاء واذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهى اما ان
يكون منفصلة سالبة من الباقية او حمليات بعددها يشتمل
كل واحد منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية
ان كانت مانعة الجمع فقط ينتج بالعين دون النقيض وان كانت
مانعة الخلو فقط فهى ينتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك
ظاهر مما مر وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان و
المنفصلة السالبة لا ينتج اصلا لاحتمال اشتمالها على اجزاء
غير متباينة **اشارة** الى قياس الخلف قياس الخلف
قياس مركب من قياسين احدهما اقترانى والآخر استثنائى
مثاله قولنا ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فقولنا
كل ج ب صادق وكل ب د على انها مقدمة بينة لا شك فيها
او يثبت بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا

فكل ج د ثم نأخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض المحال وهو تاليها
فنقول لكن ليس كل ج د فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس ليس
قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق هـ المعلم الاول اورد
قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم شرطية الاول صح
غير الاستثنائية ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات
الشرطية على الاطلاق وظن الشيخ ان الاقترانيات الشرطية
كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل الى لغاتنا احتمال مجرد
اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد المتأخرون تحليل
هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة عسر ذلك عليهم
فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر عليه راي الشيخ انه مركب
من قياسين احدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي من متصلة
اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية تشاركها في تاليها وتكون
مقدم المتصلة هو فرض المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم من
ذلك وهو وضع نقيض المطلوب على انه حق والحملية هي مقدمة
غير متنازعة تقترن بنقيض المطلوب على هيئة منتجة فينتج ان
متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور
وهي مناقضة لحكم متفق عليه واما الاستثنائي فهو من المتصلة
التي هي نتيجة القياس الاول واستثني فيها نقيض تاليها الذي
كذبه الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض انه
المطلوب غير حق فيكون النتيجة كون المطلوب حقا فظاهر انه
يحتاج الى مقدمتين مسلمتين احديهما ما جعلت كبرى الاقتراني
والثانية هي الحكم المتفق عليه فقياس الخلف يتألف من نقيض
المطلوب ومن هاتين المقدمتين والفاظ الكتاب ظاهرة ق

والمطلوب في المثال المورد فيه ليس كل ج ب ونقيضه كل
ج ب والمقدمة الاولى كل ب د والثانية اعني الحكم المتفق عليه
ليس كل ج د وقوله في النتيجة الاخيرة ليس ليس قولنا ليس كل
ج ب صادقا بل هو صادق اي ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب
الذي وضعناه الا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب الذي ادعيناه
صادقا صادق وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان راى
بعض المتأخرين لم يستقر عليه وذلك اما اولا فلان المعلم
الاول عد هذا القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل
يقتضي كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي فكيف يعد فيها
ما ليس منها وثانيا ان الاقترانات الشرطية لم تكن مذكورة
في كتابه وكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ افضل
الدين محمد بن الحسين المرقي المعروف بالقاشي رحمه الله ذهب
الى ان هذا القياس هو قياس استثنائي من متصلة مقدمها
نقيض المطلوب ويحتاج في بيان لزوم تاليها لمقدمها الى حملية متسلمة
مثلا المطلوب هو ليس كل ج ب والحملية المتسلمة هي كل ب د
ومقدم المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان كل ج ب فان كان كل
ب د فكل ج د وذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المتسلمة منتجا
لهذا التالي ثم نستثني نقيض التالي بقولنا ولكن ليس كل ج د
فينتج فليس كل ج ب فهذا وجه تحليله والحاصل ان الخلف هو
اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه
المستلزم لاثباته وربما احتيج فيه الى تأليف قياس لبيان التالي
مثلا اذا كان المطلوب لا شيء من ج ب بالاطلاق العام وكانت
المقدمة المتسلمة هي كل ب ا لا دائما بل ما دام ب فقلنا لو لم يكن

المطلوب حقا لكان نقيضه بعض د ب دائما حقا لكنه مما ناقضه
المقدمة المذكورة بالقوة فهو ليس بحق فالمطلوب حق والخلف
اسم للشيء الردي والمحال ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير
اشبه مما يقال انه سمي به لانه ياتي المطلوب من خلفه اي من وراء
الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في موضع آخر وهو
مقابل المستقيم فالقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب
اول توجهه ويتألف مما يناسب المطلوب ويشترط فيه تسليم
المقدمات او ما جرى مجرى التسليم والمطلوب فيه لا يكون
موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بل الى
ابطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض المطلوب ولا يشترط فيه
التسليم بل كون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون
المطلوب فيها موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس
يشبه الخلف لانه ايضا ينعقد من اقتران اقتران يقابل
نتيجة قياس باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى
ويفارقه الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقب قياس لا
ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدأ ويكون فيه
انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل المناقض
ويستعمل في العكس مقابلة التضاد ايضا والعكس لا يقع في
العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب
التي لم تتعين بعد لا يفيد تعيين المطلوب لانه مبني على نقيض
المطلوب وذلك يقتضي تعينه وربما يتفق في هذا الموضع بدل
المطلوب غيره مما يظن انه هو ويبني الخلف عليه فان تم دل
على ان ذلك الشيء الذي وضع صادق ولم يدل على انه هو المطلوب

نفسه او شيء من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مر في
اثبات جهات العكس ونتائج القياسات المختلطة وهذا هو
منشأ الشكوك التي تورد على قياس الخلف وهو العلة في كون
الخلف صالحا لاثبات ما هو اعم من المطلوب اذا كان
المطلوب حقا وذلك مما لا يقدح فيه اذا عرف الحال
واما ان المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف
يرجع اليه فهو بحث آخر يلاحظ الحال مما ينعقد بين الشرطي
وبين الحملية ولسنا نحتاج اليه الآن ومداره على اخذ نقيض
النتيجة المحالة وتقرينه مع المقدمة الصادقة التي لا
شك فيها فينتج نقيض المقدم المحال على حاله واما رد
المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى في بيان نتائج القياسات
الغير البينة من الشكلين الآخرين ويكون باضافة نقيض
النتيجة المطلوب اثباتها الى احدى المقدمتين ولتكن
هي المسلمة على هيئة احد الشكلين الآخرين لينتج ما يقابل
المقدمة الاخرى ولتكن هي المتفق عليها فيكون النتيجة
محالة وبين ان ذلك الانتاج ليس للمقدمة المسلمة ولا
للتأليف المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض النتيجة
المطلوبة فوضعه فالنتيجة حقة واما رد الخلف الى المستقيم
فعلى خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني
القضية المتفق عليها الى القضية المسلمة لينتج المطلوب على
هيئة احد الاشكال مثاله النتيجة المحالة كانت في المثال
المتقدم كل ج د وقد حصلت من اضافة نقيض المطلوب وهو
كل ج ب الى المقدمة المسلمة وهي كل ب د على هيئة الضرب الاول

من الشكل الاول فنقيض المحال ليس كل ج د واذا اضيف
الى المقدمة المتسلمة وهى كل ب د انتج من الضرب الرابع من
الشكل الثانى على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذى كان
المطلوب من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هى تالى المتصلة
فى الخلف فرد الخلف الى المستقيم بلا حظ الحال مما ينعقد
بين التالى المذكور فى اول القياسين اللذين حللنا الخلف
اليهما وبين الحملية المتسلمة قوله ولسنا نحتاج اليه الآن
اى لسنا نحتاج فى معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد
المستقيم اليه وارتداده الى المستقيم واعلم ان المطلوب
اذا كان موجبا كليا فالخلف لا ينعقد عليه الا على هيئة قياس
يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو رابع الثانى و
خامس الثالث واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة
قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث
الاول ورابعه وثالث الثانى وثلثة ضروب من الثالث و
عليه فقس اذا كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم فان
كان الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض المطلوب فى
صغرى قياس الخلف فقياس الرد يكون على هيئة الشكل الثانى و
الا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة
فى مثل تلك المقدمة ايضا كانت صغرى او كبرى وان كان
الخلف على هيئة الشكل الثانى ووقع نقيض المطلوب فى
الصغرى فالرد يكون على هيئة الشكل الاول والا فعلى هيئة
الشكل الثالث ووقع نقيض النتيجة المحالة ابدا فى الصغرى و
ان كان الخلف على هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض المطلوب

فى الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثانى والا فعلى هيئة
الشكل الاول يقع نقيض النتيجة المحالة ابدا فى الكبرى
ويتبين جميع ذلك بالامتحان

النهج التاسع فيه بيان قليل للعلوم

البرهانية **اشارة** الى اصناف القياسات

من جهة موادها وايقاعها للتصديق القياسات البرهانية
مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها ان كانت ضرورية
يستنتج منها الضرورى على نحو ضرورتها او ممكنة يستنتج
منها الممكن والجدلية مؤلفة من المشهورات والتقريرات
كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة والخطابية مؤلفة من المقبولات
والمظنونات التى ليست بمشهورة ومما يشبهها كيف ما
كانت ولو ممتنعة والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة
من حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة او كاذبة وبالجملة
تؤلف من المقدمات من حيث لها هيئة وتاليف يقبلها
النفس لما فيها من المحاكاة بل ومن الصدق فلا مانع من ذلك
ديروحة الوزن ولا نلتفت الى ما يقال من ان البرهانية واجبة
ممكنة الاكثرية والخطابية ممكنة متساوية لا ميل فيها ولا
نادرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس اعتبار بذلك ولا اشار
اليه صاحب المنطق واما السوفسطائية فانها هى التى يستعمل
المشبهة ويشاركها فى ذلك الممتحنة المجربة على سبيل التغليط
فان كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها يسمى صاحبها
سوفسطائيا وان كان بالمشهورات يسمى صاحبها مشاغبا

ممارياً والمشاغب بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء الحكيم
لما فرغ من بيان الاحوال الصورية للقياسات وما يشبهها
شرع في بيان احوالها المادية وهي تنقسم بحسبها الى خمسة
وذلك لانها تفيد اما تصديقا واما تاثيرا غيره اعني التخييل و
التعجب وما يفيد تصديقا يفيد اما تصديقا جازما او غير
جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر
فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم
الحق هو البرهان وللتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة
وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل
يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك والا
فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد هو
المغالطة وللتصديق الغالب الغير الجازم الخطابة وللتخييل
التصديقي هو الشعر اما القياسات البرهانية فهي المؤلفة
من القضايا الواجب قبولها وهي التي يكون التصديق بها
ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها ضرورية
القبول غير كونها ضرورية في انفسها فان كانت ضرورية
في انفسها كانت نتائجها ضرورية بحسب الامرين جميعا وان
كانت ممكنة في انفسها كانت نتائجها ممكنة في انفسها ضرورية
القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة و
صورة وغايتها ان ينتج اليقينيات واما القياسات الجدلية
فهي المؤلفة من المشهورات ومن صنف واحد من التقريرات
وهي المتسلمة من المخاطبين والجدلي اما مجيب يحفظ رايا ما
ويبني ذلك الراي وضعا وغايته سعيه ان لا يلزم واما سائل
معترض

معترض بهدم وضعا ما وغاية سعيه ان يلزم فالمجيب يؤلف
اقيسته ان قاس من المشهورات المطلقة او المحدودة حقا
كان او غير حق والسائل يؤلفها مما يتسلمه من المجيب مشهورا
كان او غير مشهور وكما ان مواد الجدل مسلمات ومتسلمات
صورها ايضا ما ينتج بحسب التسليم والتسلم قياسا كان او
استقراء ولما كانت غاية الجدل هي الالزام او دفعه لا اليقين
وقوع الاصناف الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن و
الممتنع في موادها واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من
المظنونات والمقبولات والمشهورات في بادي الراي التي
يشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة ويشترك
الجميع في كونها مقنعة وكما ان موادها هي ما يصدق بها بحسب
الظن الغالب فصورها ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء
كان قياسا او استقراء او تمثيلا ومن القياس منتجا كان او
عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انها
منتجة فهي مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع و
اما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة
من حيث هي مخيلة سواء كانت مصدقا بها او لم يكن وهي النفس
لماهية وتاليف يقتضيان تاثر النفس عنها لما فيها من
المحاكات او غيرها حتى ان مجرد الصدق ربما يقتضي ذلك
التاثير والوزن ايضا يفيدها رواجا لانه ايضا محاكات ما
وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر
ويقتصرون على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور
لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهذه هي الاقسام الحقيقية

وسواء كانت صادقة في انفسها او لم يكن

للحجج بحسب المادة وأما المغالطيات فهي ليست بحقيقية وذلك
لانها انما تكون بحسب المشابهة والترويج ولولا قصور التمييز لما
تمت للمغالط صناعة ولذلك اخرها الشيخ ولغير المحصلين
من المنطقيين تقسيمات أخر الى هذه الاقسام يعتبرون فيها
اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب اما الاول
فهو ان يقال البرهان يتألف من الواجبات والجدل من الممكنات
الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها
الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيها على سبيل الندرة
والشعر من الممتنعات ويكون المغالطة بحسب هذه القسمة من
الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة واما الثاني
فان يقال البرهان يتألف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه
الصدق والخطابة مما يتساوى فيه الصدق والكذب و
المغالطة مما يغلب فيه الكذب والشعر من الكاذبات واقتصر
الشيخ على ايراد الاعتبار الاول لان الذاهبين اليه كانوا اكثر
عددا واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك
باطل فان استعمال الجميع في البرهان لاستنتاج امثالها
واقع ومع البطلان فهو قول مبتدع ليس مما يوجبه تقليد
المعلم الاول الذي تخبطوا بسببه في مواضع كثيرة قد سبق
ذكر بعضها والقياسات المغالطية هي المؤلفة من المشبهات
وما جرى مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا كذلك و
يشاركها القياسات الامتحانية والقياسات الامتحانية
في المواد وتخالفها في الغايات والمشبهة منها بالواجب قبولها
تقع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة

المقابلة للجدل وغايتها الترويج والمشبهة بالمظنونات
والمخيلات غير معتبرة لانها ان اوقعت ظنا او تخييلا فهي من
جملتها والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة
شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر في العلوم بحسب الانفراد اما
البرهان فبالذات كمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما السفسطة
فبالعرض كمعرفة السموم المحترز عنها وكانت منافع الثلثة
الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا
المختصر على بيانهما دون الباقية

اشارة الى القياسات

والمطالب البرهانية كما ان المطالب في العلوم قد تكون عن ضرورة
الحكم وقد تكون عن امكان الحكم وقد تكون عن وجود غير ضروري مطلق
كما قد يتعرف عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها وكل
جنس تخصه مقدمات تنتجه فالمبرهن ينتج الضروري من الضروري
وغير الضروري من غير الضروري خلطا او صرفا هذا مذهب
الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتائجه لا تكون الا ضرورية
كما سنذكره وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا
قد تقع فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتائج اولا ثم استدل
بذلك على حال المقدمات اما الاول فهو ان المطالب في
العلوم كما قد تكون ضرورية وهي كحال الزوايا للمثلث وكقبول
الانقسام غير المتناهي للجسم فقد تكون ايضا غير ضرورية اما
ممكنة صرفة كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر و
اعلم ان الممكنة تكون ضرورية ايضا اذا كان المطلوب هو
امكان الحكم نفسه وحينئذ تكون لامكان محمولا او جهة و
تكون وجودية اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او فعلية الوجود

تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل ومتساوية كالاذكار
للحيوان او اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان واقلي الوجود
اكثري العدم فهما داخلان في الاكثري الشامل للموجب
والسالب ويكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا واما
متساويا والمتساوي المطلق والاقلي باعتبار الوجود فلما
يكونان مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما فالمطالب العلمية
اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب ولهذا
ذهب من ذهب الى ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات او
الممكنات الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان
الامكان فيه جهة والاقلي باعتبار الوجود وكذلك المتساوي
قد يكون ايضا مطالب للمبرهن خارجة عنهما فالمطالب بحسب
التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ
لم يورد للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها في البرهان
ولا للممكنات لكونهما باعتبار كالضروريات وتمثل في الوجوديات
بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها فان المطلوب لا
يكون امكان وجودهما للكواكب بل نفس وجودهما وهي لا
تدوم مادامت الكواكب موجودة بل تتعاقب عليها فهي من
الوجوديات الصرفة ثم انه انتقل من بيان حال المطالب الى
الاستدلال بها على حال المقدمات وبين ان كل جنس من
المطالب تخصه مقدمات تناسبه وتفيده يقينا فالمبرهن
ينتج الضروري مما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري
مما لا يكون كذلك بل يكون اما جميعها غير ضرورية او بعضها
ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل ألستم حكمتم بان الصغرى

١٢٧

المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية كما في قولنا كل
انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فلم لا يجوز
ان يستعملها المبرهن للمطالب الضرورية قلنا انما حكمنا
بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس واما ههنا
فلما كانت المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان
لا يتألف منهما على المطالب الضرورية وذلك لان وجود الضحك
للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا فقط لكان
الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذبا فلا يكون هذا
الاقتران منتجا لهذه النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك
لكل واحد من الناس لا يستفاد من الحس فان الحس لا يفيد
الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا نحكم به يقينا
الا اذا اسنده الى علة موجبة اياه المقارنة لكل واحد من
الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم من ذلك انه انما نحكم بكونه
ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران
علة لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا علة اخرى
غير كونه ناطقا وكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه
ضاحك يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى بحسب
باعتبارها ما يشبه قولنا كل انسان فله طبيعة ما هي علة لكونه
ضاحكا في بعض الاوقات فكانت حينئذ ضرورية لا
وجودية فاذن غير الضرورية من جهة ما هي غير ضرورية
لا تنتج ضرورية في البرهان اما الضرورية في انتاج غير الضرورية
فلا يضر لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين كما مر فظهر من جميع
ذلك ان القياسات والمطالب البرهانية قد تكون ضرورية وقد

تكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافهما وبعد
ذلك فاراد ان يشتغل بالرد على المخالفين فيه فقال
فلا نلتفت الى من يقول انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات
او الممكنات الاكثرية دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق
ممكن اقلي استعمل الممكن الاقلي ويستعمل في كل باب ما يليق
وانما قال ذلك من قال من محصلي الاولين على وجه غفل عنه
المتاخرون وهو انهم قالوا ان المطلوب الضروري يستنتج في
البرهان من الضروريات وفي غير البرهان قد يستنتج من
غير الضروريات ولم يرد به غير هذا او اراد ان صدق مقدمات
البرهان في ضرورتها او امكانها او اطلاقاتها صدق ضروري
ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤتلف من مقدمات يقينية
لمطلوب يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول
وفهم اكثر من تاخر عنه من ذلك ان المبرهن لا يستعمل الا
المقدمات الضرورية كما مر ذكره ثم لما صادفوا اصحاب العلوم
الطبيعية وما لحقتها يستنتجون غير الضروريات من امثالها
مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادى بهم القسمة المذكورة
الى القول بانه لا الضروريات او الممكنات فذكر الشيخ ان
ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان
او غير ضروري فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به الا انه انما
يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كان او نتيجة بالضرورة
التي لا يزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية
غير التي هي جهة لبعضها ثم ان الشيخ اول كلام محصلي الاولين
يعني المعلم الاول على وجه يطابق الحق بانه يحتمل لهذا معنيين

احدهما ان يحمل الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات
البرهان ونتائجها واما خص الضروريات منها بالذكر لان
المبرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره من اصحاب
الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك و
الثاني ان يحمل الضرورة على التي تتعلق بصدق جميع المقدمات
ونتائجها اليقينية وهي الضرورة الثابتة اللاحقة بالحكم
قوله واذا قيل في كتب البرهان الضروري فيراد
به ما يعم الضروري المورد في كتاب القياس وما يكون ضرورية
ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف
وقد يستعمل في مقدمات البرهان المحمولات الذاتية على
الوجهين الاولين للذين فسر عليهما الذاتي في المقدمات
تذكر ان شرائط مقدمات البرهان خمسة اولها ان
تكون بكونها اقدم من نتائجها بالطبع لتكون عللا لها وثانيها
ان تكون اقدم منها عند العقل اي تكون اعرف منها لتكون عللا
للتصديق بها وثالثها ان تكون مناسبة لنتائجها وذلك بان
تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين في
النهج الاول اعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي فان الغريب
لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها ان تكون ضرورية
اما بحسب الذات واما بحسب الوصف اي تكون مطلقة عرفية
شاملة لهما وذلك لان المحمول على شيء بحسب جوهره وهو
المحمول المناسب للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع عما هو
عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى
ما يحمل عليه بسبب ما يباينه كالفصل وهو مما يزول بزوال النوعية

ذلك الشيء والى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا
ربما يزول بزوال النوعية وربما لا يزول مثلا الخفيف اذا حمل
على الهواء فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا و
المرائي اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار شفافا ولا يزول
اذا صار ابيض فالضروري بحسب الذات ربما لا يشتمل الزايل بزوال
الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط بكون الموضوع
على وضع يشمل الجميع وخامسها ان تكون كلية ومعنى ههنا
ان تكون محمولة على جميع الاشخاص في جميع الازمنة حملا اوليا
اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم
كالحساس على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا والذي بحسب امر
اخص من الموضوع فان المحمول بحسب امر اخص كالضاحك على
الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل على بعضه فلا
يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط تختصان
بالمطالب الضرورية والكلية فاقتصر الشيخ ههنا على ذكر
شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك لان
تختص ببرهان اللم وسيذكره مع الشرط الثاني عند ذكر
اقسام البرهان والخامس يندرج بالقوة في الشرطين المذكورين
وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو حصر القضية وكونه في
جميع الاوقات مندرج في ضرورة الحكم المذكورة وكونه اوليا
مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني على بعض الوجوه **قوله**
واما في المطالب فان الذاتيات المقومة لا تطلب البتة وقد
عرفت ذلك وقد عرفت خطاء من يخالف فيه وانما تطلب
الذاتيات بالمعنى الاخر ه قد ذكر في النهج الاول ان الشيء

يستحيل ان يتمثل معناه في الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي
مقوم له وتبين من ذلك استحالة معرفة الشيء مع الجهل بجميع
مقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون فيه
هم اهل الظاهر من الجدليين فانهم يذهبون الى ان الجنس
يجب ان يثبت وجوده اولا للموضوع وثانيا كونه واقعا في جواب
ما هو ليتحقق جنسيته وقد ظهر مما مر خطاهم فالمطالب
البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون
النفس جوهرا او الصورة جوهرا من المطالب العلمية مع ان
الجوهر جنس لهما وايضا فانكم تقولون الجسم محمول على الانسان
لانه محمول على الحيوان وهذا بيان لحمل ذاتي للانسان عليه اجيب
عن الاول بان النفس انما عرفت في اول الامر لا من حيث
ماهيتها بل من حيث انها شيء ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها
اثر فيه والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من
حيث هو هذا المفهوم بل من حيث هو جنس للماهية المسماة
بالنفس التي لم تحصل في العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك
القول في الصورة وما جرى مجراهما وعن الثاني بان المطلوب
ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة لثبوته له وانما
يلوح العلية عند اخطار الحيوان متوسطا بينهما بالبال و
اذا ثبت ان المطلوب لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر ان
محمولي المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين معا بل انما يكونا
على احد المآخذين اللذين ذكرناهما في النهج الاول ه يعني

اشارة في مقدمات العلوم وموضوعاتها
بعض النسخ اشارة الى الموضوعات والمبادي والمسائل في

العلوم ولكل واحد من العلوم شيء او اشياء متناسبة يبحث
عن احواله او عن احوالها وتلك الاحوال هي الاعراض الذاتية له
ويسمى الشيء موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة ۵
موضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك عن احواله والشيء الواحد
قد يكون موضوعًا للعلم اما على الاطلاق كالعدد للحساب و
اما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي له
كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي او غريب كالكرة
المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد تكون موضوعات
لعلم واحد بشرط ان تكون متناسبة ووجه التناسب ان تتشارك
اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات
الهندسة فانها تتشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار
الذات واما في عرضي كبدن الانسان واجزائه واحواله والادوية
والاغذية وما شاكلها اذا جعلت جميعًا موضوعات علم الطب
فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في
ذلك العلم وانما يسمى هذا الشيء او الاشياء بموضوع العلم
لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم تكون راجعة اليه بان
تكون هو نفسه كما يقال العدد اما زوج او فرد او تكون جزئيا تحته
كما يقال الثلثة فرد او جزءًا منه كما يقال في الطبيعي الصورة
تفسد وتخلف بدلًا او عرضًا ذاتيًا كما يقال الفرد اما اول او
مركب وانما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه
الذاتية التي مر ذكرها في النهج الاول فهي محمولات جميع
مسايل العلم التي يكون اثباتها للموضوعات هي المطالب
ولكل علم مبادي ومسايل فالمبادي هي

الحدود والمقدمات التي منها يؤلف قياساته وهذه المقدمات
اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم
تصدر في العلوم واما مسلمة في الوقت الى ان تتبين وفي
نفس المتعلم تشكك فيها واما الحدود فمثل الحدود التي تورد
لموضوع الصناعة واجزائه وجزئياته اذا كانت وحدود اعراضه
الذاتية وهذه ايضا تصدر في العلوم وقد تجمع المسلمات على
سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع فتسمى اوضاعًا لكن
المسلمات منها تخص باسم الاصل الموضوع والمسلمات على الوجه
الثاني تسمى مصادرات واذا كان لعلم ما اصول موضوعة فلا بد
من تقدمها وتصدير العلم بها واما الواجب قبولها فعن
تعديدها استغناء لكنها ربما خصصت بالصناعة وصدرت
في جملة المقدمات وكل اصل موضوع في علم فان البرهان
عليه في علم آخر ۵ المبادي هي الاشياء التي يبنى العلم عليها
وهي اما تصورات واما تصديقات والتصورات هي حدود
اشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا
في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة واما جزء
منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شانه القبول
فقط واما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتالف
من اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة
كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه الاشياء
تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو
الموضوع وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يكون
في العلم نفسه وهو ما عداهما كالاعراض الذاتية فحدود القسم

الاول حدود بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني اذا صور بها كانت بحسب الاسماء ويمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات واما التصديقات فهي المقدمات التي منها يولف قياسات العلم وينقسم الى بينة يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها ليبنى عليها ومن شانها ان تتبين في علم آخر وهي مبادي بالقياس الى العلم المبني عليها ومسايل بالقياس الى العلم الآخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن ظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كان مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد يكون المقدمة الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند آخر وتسمى الحدود والواجب تسليمها معا اوضاعا وهي قد توضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة وقد تخلط بمسايلها كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجزء المحتاج اليها من العلم اذا كانت مخلوطة بالمسايل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة هي التي تصدر بها دون المصادرات لانه خصها بذلك والحق ان حكم الثلثة في التصدير واحد واما الواجب قبولها فلا يجب تعديدها استغناء لظهورها وهي تنقسم الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد يكون اما ثابتا او منفيا والى خاص ببعضها كقولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد من ذلك في فواتح العلوم يجب ان يختص بالعلم والا فالتصدير قبيح والتخصيص قد

يكون بالجزئين جميعا كما يقال في الهندسة المقادير اما مشاركة واما مباينة فخصص الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار والمحمول الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان تعد في مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فخصص الموضوع الذي هو الاشياء بالمقادير ويصير المحمول ايضا متخصصا بتخصيصه فان المساوية المقدارية غير المساوية العددية فهذه هي المبادي واما المسايل فهي التي يشتمل العلم عليها ويتبين فيه وهي مطالبه والفاضل الشارح قال والتصديقات اما واجبة القبول وتسمى تلك مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان تتبين في موضع آخر وفي نفس المتعلم منه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها به وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم آخر اقول في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا تسمى اوضاعا والمسلمة على سبيل حسن الظن لا تسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا يختص بل الواجب قبولها وذلك عند التصديق بها لا غير وان لم يصدر بها فانها لشدة وضوحها تستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص ولا ادري كيف وقع منه فلعله من الناسخين والله اعلم

العاشر في نقل البرهان وتناسب العلوم

اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم آخر اما على

التحقيق وهو ان يكون احدهما جنسا للآخر واما ان يكون الموضوع
في احدهما قد اخذ مطلقا وفي الآخر مقيدا بحالة خاصة فان
العادة قد جرت بان يسمى الاخص موضوعا تحت الاعم مثال
الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة مثال الثاني علم الاكر
المتحركة تحت الاكر وقد تجتمع الوجهان في واحد فيكون
الاولى باسم الموضوع تحت مثل علم المناظر تحت علم الهندسة وربما كان
موضوع علم ما مباينا لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض
خاصة بموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقى
تحت علم الحساب ه العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها
فلا تخلو اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون
فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون والذي على
وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان
يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين
احدهما موضوع للهندسة والثاني موضوع للمجسمات والعلم
الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا منه
والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر
عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن وضع
ذلك الشيء في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بحالة خاصة
كالاكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين
والى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام
لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين احدهما موضوع
الفلسفة الاولى والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص
الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا

يكون جزءا منه وقد تجتمع الوجهان اي الذي بحسب التحقيق و
الذي ليس بحسبه في واحد ويكون الخاص بالوجهين اولى بان
يطلق عليه انه موضوع تحت العام من الخاص باحد الوجهين
وهو مثل علم المناظر فان موضوعه تحت موضوع علم الهندسة
بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط المفروضة في
سطح مخروط النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح
مخروط ما هي نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث
عنها تحت الهندسة وجزءا منها وهي مطلقة اعم منها مقيدة
بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون
داخلا تحت الاول فلا يكون جزءا منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى
الثاني تحت ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة فهو
اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وحينئذ لا يكون
اسم الموضوع تحت انما يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين و
على الذي بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم
وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا ويختلف بحسب
قيدين مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة
للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من
الطبيعي ولذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع
والمحمول واختلافها بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة
وهي في وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئا
واحدا بل يكون شيئين مختلفين ولا تخلو اما ان يكون بينهما
تشارك في البعض او لا يكون فان كان فهو مثل الطب والاخلاق
فان لموضوعيهما اشتراكا في البحث عن القوى الانسانية لكن

عن جهتين مختلفتين ولذلك يقع لبعض مسايلهما اتحاد في
الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا معا تحت ثالث
فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب
واما ان لا يكونا كذلك ولا يخلو اما ان يوضع احدهما مقارنا
لاعراض ذاتية تختص بالاخر او لا يوضع فان وضع فيكون العلم
الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا تحت
العلم الباحث عن الاخر وذلك كالموسيقي والحساب فان
موضوع الموسيقي هو النغم من حيث يعرض لها التاليف و
البحث عن النغم المطلقة يكون جزءا من العلم الطبيعي لكنه يبحث
في الموسيقي عنها من حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية
للتاليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان
يبحث عنها في علم الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت
الحساب دون الطبيعي واما ان لم يكن احد الموضوعين مقارنا
لاعراض الاخر فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقا كالطب
والحساب وقد حصل من هذا البحث ان كون علم تحت آخر انما
يكون على اربعة وجوه احدها ان يكون موضوع العالي جنسا
لموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا لكنه
يوضع في احدهما مطلقا وفي الاخر مقيدا وثالثها ان يكون
موضوع العالي عرضا عاما لموضوع السافل ورابعها ان
البحث عن موضوع السافل من حيث اقترن به اعراض موضوع
العالي والشيخ قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة في هذا الموضع
قوله والكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي
الموضوع تحت غيره انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوق

على انه كثيرا ما يصح مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم
الجزئي السفلاني والعلم السفلاني يسمى جزويا بالقياس الى
الفوقاني والفوقاني كليا بالقياس اليه واكثر المبادي
الغير البينة للجزئي انما يكون مسايل العلم الكلي تتبين فيه و
ذلك كقولنا الجسم مؤلف من هيولى وصورة والعلل
اربع فانهما من مبادي الطبيعي ومن مسايل الفلسفة الاولى
وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تاليف الجسم من اجزاء
لا تتجزى مسيلة من الطبيعي ومبدا في الالهي لاثبات
الهيولى على انه اصل موضوع هناك ويشترط في هذا الموضع
ان لا يكون المسيلة في السفلاني مبنية على ما يتبين بها في
الفوقاني ليلا يصير البيان دورا وربما كان علم فوق تحت علم
وينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود و
يبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة الاولى
العلم الذي يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق
الطب وتحت الفلسفة الاولى والنسب بينهما تختلف على الوجوه
المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن الانسان من
حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي بثلثة
اوجه من الاربعة المذكورة هي الاول والثاني والرابع وذلك
لان الانسان نوع من الحيوان وقد اخذ في الطب مقيدا
بقيد وانما ينظر فيه من حيث يقترن ببعض الاعراض الذاتية
للحيوان وعلم الحيوان انما يكون تحت الطبيعي بالوجه الاول
ولذلك يعد في اجزائه والطبيعي تحت الفلسفة الاولى بالوجه
الثالث الذي لم يصرح به الشيخ واذ لا شي اعم من الموجود

الذي هو موضوع الفلسفة فلا علم اعلى منها ويبحث فيها عن
الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود وهي كالوحدة والكثرة
والقديم والمحدث ونحوها ويبقى ههنا بحث وهو ان هذا الفصل مترجم
في الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل البراهين والفصل
الذي قبله يترجم في بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر
تناسب العلوم اصلاً والفاضل الشارح ترجمهما على هذه الرواية
ولم يذكر الوجه في ذلك اقول اصح الروايات ما اوردناه
اعني ترجمتهما بما مر ولنقل البرهان معنيان احدهما ان يكون
علم مبنيا على اصل موضوع يتبين في علم آخر فيكون البرهان الذي
يتبين به ذلك الاصل منقولا عن علمه الى العلم الاول المبني
عليه حتى يتم ذلك العلم به والثاني ان تكون المسئلة من علم
ما والبرهان عليها انما يكون بشيء من حقه ان يكون في علم آخر وانما
نقل من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل
المناظر والموسيقى فان من حق براهينهما ان يكون بعينها
من علمي الهندسة والحساب وذلك لان تلك المسائل لو جردت
عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين
وبذلك الاقتران لم يتغير احوالها فلذلك نقلت البراهين
عن مواضعها اليهما وهو السبب بعينه لكون الموسيقى تحت
الحساب دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه
بالذي قبله لان اشتمال الفصل على المعنى الثاني اكثر منه على الاول

اشارة الى برهان لم وبرهان ان ان الحد
الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم وهو
اجزاء النتيجة بعضها الى بعض كان البرهان برهان لم لانه يعطي

السبب في التصديق بالحكم ويعطي السبب في وجود الحكم فهو مطلقا
معط للسبب وان لم يكن كذلك بل كان سببا للتصديق فقط
فاعطى اللمية في التصديق ولم يعط اللمية في الوجود فهو المسمى
برهان ان لانه دل على انية الحكم في نفسه دون لميته في نفسه
وان كان الاوسط في برهان ان مع انه ليس بعلة لنسبة حدي
النتيجة هو معلول لنسبة حدي النتيجة لكنه اعرف عندنا
يسمى دليلا مثال ذلك قولك ان كان كسوف قمري فالارض
متوسطة بين الشمس والقمر لكن الكسوف القمري موجود فاذن
الارض متوسطة بين الشمس والقمر واعلم ان الاستثناء
كالحد الاوسط وقد بينت التوسط بالكسوف الذي هو معلول
التوسط والذي هو برهان لم ان يكون الامر بالعكس فتبين
الكسوف ببيان توسط الارض فانت يمكنك ان تقيس قياسا
حمليا من القياسين بحدود مشتركة وليكن الحد الاصغر محموما
والحدان الاخران فشعريرة غارزة ناخسة وحمى عفن والمعلول
منهما القشعريرة فالحد الاوسط في البرهان لابد وان
يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل
والا فلم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب هذا خلف
ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم
في الخارج او لا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى برهان لم و
الا فهو المسمى برهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون الاوسط
فيه معلولا لوجود الحكم في الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا
والثاني لا يختص باسم والدليل يشارك برهان لم في الحدود
ويتخالفان في وضع الاوسط والاكبر وفي النتيجة واحق

لان السبب هنا على وجه هنا معلول

لان الاوسط يكون معلولا في الدليل وعلة في برهان اللم

البلهين باسم البرهان هو برهان لم لانه معطٍ للسبب في الوجود
والعقل والعلم اليقيني بما له سبب خارج عن اجزاء القضية
لا يحصل الا به كما ذكرناه فمقدمتاه اقدم في الوجود والعقل
جميعا من النتيجة واما برهان ان فلا يعطي السبب الا في العقل
فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في العقل
مستندا الى سببه في الوجود الا انه يكون غير مذكور في البرهان
والواقع في البرهان يكون سببا في العقل فقط فيكون البرهان
برهان ان ومقدمتا هذا البرهان اقدم في العقل لانهما اعرف
عندنا وليستا باقدم من الطبع وانما عرفا بلم وان لان اللمية
هي العلة والانية هي الثبوت وبرهان لم يعطي علة الحكم
على الاطلاق وبرهان ان لا يعطي علته في الوجود لكنه يعطي
ثبوته في العقل والشيخ اورد مثالين لهذين احدهما استثنائي
والآخر اقتراني حملي ويمكن ان يتمثل بهما في برهان لم و
في الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائي فهو التمثيل
بالخسوف والتوسط فظاهر مشهور واما الاقتراني ففيه
نظر لان المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة الغريبة
الفاشية في الاعضاء التي تفارق وتعود في كل يومين
مرة واحدة على ما هو المتعارف فليست هي بعلة للقشعريرة
بل هما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج
العروق وحينئذ يكون البرهان من احد الحدود المذكورة في الكتاب
ضربا من برهان ان غير الدليل وان كان المراد من حمى
الغب هي الصفراء المتعفنة خارج العروق على وجه تسمية العلة
بمعلولها الخاص كان المثال صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف
من

العبارة **قوله** واعلم انه لا سواء قولك
الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا
وقولك انه علة او معلول في الاصغر لوجود الاكبر وهذا انما
يغفلون عنه بل يجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا
للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر ووجود الاكبر ح
مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم هو الثاني وعلته الاول
الثاني فالاوسط علة في برهان لم ومعلول في الدليل
للثاني دون الاول واهل الظاهر من المنطقيين قد
غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ اوضح الحال وها نحن بياننا ان
الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر
معلولا للاكبر كما ان حركة النار علة لوصولها الى هذه
الخشبة مع انها معلولة للنار ويكون هذا البرهان برهان
لم ومنه قولنا العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف واما في الدليل
فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في
الاصغر علة لوجود الاكبر لانه يلزم من تقدم ذلك وجود
الاكبر في الاصغر على وجوده مطلقا وهو محال واعلم ان علة
وجود الاكبر انما يكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين
احدهما ان لا يكون للاكبر وجود الا في الاصغر كالخسوف الذي
لا يوجد الا في القمر فعلته علة وجوده في القمر والثاني ان
يكون علة الاكبر علته اينما وجدت فهي علة لوجودها في
بدن زيد واما في غير هذين الموضعين فعلتاهما متغايران

اشارة الى المطالب من امهات المطالب مطلب
هل الشيء موجود مطلقا او موجود بحال كذا والطالب به

كالصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي علة حمى الغب

مطلب احد طرفي النقيض ه المطالب العلمية تنقسم الى
والى فروع والاصول هي الكلية التي لابد منها ولا يقوم غيرها
مقامها وتسمى الامهات والفروع هي الجزئية التي عنها بد
المواضع بعض ويمكن ان يقوم غيرها مقامها فالامهات
انها ثلثة هي بالقوة ستة وهي مطلب هل وما ولم لان كل
يشتمل على مطلبين وقد قيل انها اربعة واضيف مطلب اى
فصار اثنان للتصور وهما ما واي واثنان للتصديق وهما
لم فمطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا
هل زيد موجود وعلى مركب يكون فيه الموجود رابطة كقولنا هل زيد موجود
في الدار قوله ومنها مطلب ما هو الشيء وقد يطلب
به ماهية الشيء ذاته وقد يطلب به ماهية الاسم مفهوم
المستعمل ه ذات الشيء حقيقته ولا يطلق على غير الموجود
والمراد ان الطالب بما الاول هو السايل عما هو ويجاب
باصناف المقول في جواب ما هو كما تقدم ذكرها وقد يقع
الحقيقية في جوابه وربما يقام الرسوم مقامها على وجه
او عند الاضطرار والطالب بما الثاني هو السايل عن
مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء وانما لم يقل من مفهوم الاسم لان
السؤال بذلك يصير لغويا بل هو السايل عن تفصيل ما دل
عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات
ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب
الاسم وان اجيب بما يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دال
عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم قوله
ولابد من تقدم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء اذا لم

يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حدا للمطلب مفهوما وكيف كان
فان المطلوب فيه شرح الاسم ه وفي بعض النسخ اذا لم يكن ما
يدل عليه الاسم المستعمل جزءا للمطلب مفهوما ه المراد ان ما الذي
يطلب شرح الاسم يجب ان يتقدم على مطلبي هل ويعني بقوله
اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حدا تفسير هذا المطلب
لتمييزه عن قسيمه فان المتقدم على مطلبي هل هو الذي يطلب
به شرح الاسم الذي لا يفهم مدلوله الا بحيث دون الآخر وتقدير
كلامه اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه
الى الحد مفهوما او الذي لا يكون مدلوله حدا مفهوما للمطلب
يعني المسئول عنه وانما قال ذلك لان مدلول الاسم اذا كان
حدا والحدود انما تكون بحسب الذوات المحصلة كان للحدود
ذات محصلة واذا كان المدلول مع كونه حدا هو مفهوما كان
تحصل تلك الذوات اعني وجودها ايضا معلوما فلا يكون
للسؤال بهل البسيط حينئذ فائدة وحينئذ لا يكون السؤال
بما قبل هل قوله وكيف كان فان المطلوب فيه شرح
الاسم بيان اجمالي لما تقدم اي وكيف كان الحال فان
المطلوب في السؤال بلفظة ما هذه التي تتقدم على
هل هو شرح الاسم واما بالرواية الاخرى فيكون معناه هكذا
اذا لم يكن مدلول الاسم الذي يستعمل على انه جزء للمطلب مفهوما
وذلك لانا اذا قلنا ما الخلاء فقد استعملنا اسم الخلاء على
انه جزء للمطلب وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين فاحدهما
جزء للمجموع ويكون قولنا جزء للمطلب في هذه الرواية نصبا على
التمييز عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب لانه خبر لم يكن وانا اظن

ان هذه الرواية تصحيف للاولى لانها اوضح وكلاهما تصحيفان
والاصل كان هكذا اذا لم تكن للاسم المستعمل حدا كالمطلب معنونا
فانه مطابق لمراده مستغن عن التمحلات التي اوردناها وذلك
اوضح قوله فاذا صح للشيء وجود صار ذلك بعينه
حدا للذاته او رسما ان كان فيه تجوز معناه ظاهر ومثاله
انا اذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي انه شكل
يحيط به ثلثة خطوط متساوية كان حدا بحسب الاسم ثم اذا بينا
له الشكل الاول من كتاب اوقليدس صار قولنا الحق بعينه
حدا بحسب الذات قوله ومنها مطلب اي شيء الشيء
ويطلب به تمييز الشيء عما عداه وفي بعض النسخ ومنها مطلب
اي شيء الشيء وهو ايضا مما يعد في اصول المطالب يطلب به
تمييز الشيء عما عداه قد يجاب عن اي بما يميز تمييزا ذاتيا
وقد يجاب بما يميز تمييزا عرضيا والمراد هو الاول وقد لا يعد
هذا المطلب في الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشتمل
على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة وقد يعد فيها
لانه بعد الجواب عما هو في حال الشركة يتعين لطلب تمييز
كل واحد من مختلفات الحقايق بالفصول ولا يقوم غيره حينئذ
مقامه قوله ومنها مطلب لم الشيء وكانه يسال عما
هو الحد الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديق بجواب هل
فقط وكيف كان بل يطلب سببه في نفس الامر ولا شك ان
هذا المطلب بعد هل في المرتبة بالقوة او بالفعل مطلب
لم يطلب العلة اما في التصديق فقط كما يقال لم مبدا الكل
واحد واما في الوجود كما يقال لم يجذب المقناطيس الحديد و

ههنا نكته وهي ان المطالب كما يكثرها المكثرون فللمقللين
ايضا ان يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور
ومطلبا للتصديق ويطوى الباقية فيهما وعلى هذا التقدير
يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى يكون الامهات تحت
مطلبي ما وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله و
كانه يسال عما هو الحد الاوسط او عن ماهية السبب ومطلب
تابع لمطلب هل في المرتبة اما بالفعل فكما يقال هل القمر منخسف
فان قيل نعم قيل لم واما بالقوة فكما يقال لم ينخسف القمر فانه
يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة ويطلب العلة فيه قوله
ومن المطالب ايضا كيف الشيء واين الشيء ومتى الشيء و
هي مطالب جزئية ليست من الامهات بل تنزل عن ان تعد
فيها ويستغنى عنها كثيرا بمطلب هل المركب اذا فطن
لذلك الكيف والاين والمتى ولم يعلم نسبته الى الموضوع
المطلوب حاله لم يذكر الشيخ مطلبي كم ومن ومنها ايضا
الجزئيات المشهورة فهي جزئية لانها تطلب علوما جزئية
بالقياس الى المطالب المذكورة ولا يعم فايدتها فان ما لا
كيفية له مثلا لا يسال عنه بكيف ولذلك تنزل عن ان تعد
في الاصول ويستغنى عنها بمطلب هل المركب اذا كان
المسئول عنه معلوما بماهيته ومجهولا بانتسابه الى الموضوع
فيقال هل زيد اسود هل هو في الدار هل هو الان قوله
فان لم يفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذا وكان
مطلبا خارجا عما عد فيه نظر لان مطلب اي اذا عد
في الاصول يقوم مقامها فيقال اي كيفية له وفي اي مكان هو

في اي وقت هو وحينئذ لا يكون كل واحد من هذه المطالب مطلبًا
خارجًا عما هو عند قلنا في القياسات المغالطية ان الغلط قد
يقع اما بسبب في القياس وهو ان يكون المدعى قياسًا ليس قياسًا في
صورته وهو ان لا يكون على سبيل صورة شكل منتج او يكون قياسًا
في صورته لكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة
علة او لا يكون قياسًا بحسب مادته اي انه بحيث اذا اعتبر الواجب
في مادته لاختل امر صورته واذا سلم ما فيه على النحو الذي قبل كان
قياسًا ولكنه غير واجب تسليمه فاذا روعي فيه ثبتنا به احوال
الوسط في المقدمتين واحوال الطرفين فيهما مع النتيجة لم
يجب تسليمه فلم يكن قياسًا واجب القبول وان كان قياسًا في
صورته وقد عرفت الفرق بينهما ووضع ما ليس بعلة علة
من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل
وذلك اذا كان حدان من حدود القياس هما اسمان بمعنى
واحد والواجب ان يكونا مختلفي المعاني فاذا روعي في القياس
صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطأ من قبل الجهل
بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة
على المطلوب الاول ه الغلط يقع لسبب يرجع اما الى
التاليف القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات ثم
الحدود والشيخ بدأ بالقسم الاول فقال ان الغلط قد
يقع اما لسبب في القياس واخر القسم الثاني الى ان يتم الكلام
في القسم الاول ثم الذي يرجع الى التاليف فيكون لسبب يرجع
اما الى صورة القياس واما الى مادته وبدأ بالقسم الاول فقال
وهو ان يكون المدعى قياسًا ليس بقياس في صورته ثم الذي

يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى
بعض او بحسب نسبتها الى النتيجة والذي يكون بحسب نسبة
بعض المقدمات الى بعض فهو ان لا يكون على شكل وضرب
منتج وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج
والذي يكون بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة فلا يخلو اما ان
يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها
او يلزم ولكن اللازم ليس هو المطلوب والاول هو المصادرة
على المطلوب ولم يذكره الشيخ ههنا لانه يحتاج الى شرح
فاخره الى ان يفرغ عن القسمة ويشتغل بشرحه والثاني هو وضع
ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب اي الذي علل
لانتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب مكان علته فان انتاجه
القياس علة النتيجة واليه اشار بقوله او يكون قياسًا في صورته
لكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة و
اما الذي يرجع الى مادة القياس فهو ان يكون القياس مشتملًا
على مقدمات لو وضعت بحيث يكون مسلمة لما كانت على هيئة
قياس ولو وضعت على هيئة قياس خرجت عن ان يكون مسلمة
واليه اشار بقوله او لا يكون قياسًا بحسب مادته الى قوله
وان كان قياسًا في صورته ومثاله ان يقال كل انسان
ناطق من حيث هو ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو
ناطق بحيوان وذلك لان القياس انما ينعقد بحسب الصورة
من هذه الحدود اما مع اثبات القيد الذي هو قولنا من حيث
هو ناطق في المقدمتين جميعًا او مع حذفه عنهما جميعًا لكن
اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه عنهما يقتضي كذب الكبرى

وان حذف عن الصغرى واثبت في الكبرى ليكونا صادقين اختلت
صورة القياس فلم يكن الاوسط مشتركا فالقياس المنعقد منهما
بحسب الصورة لا يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة و
بهذا كان السبب في هذا القسم من جهة المادة وقد عرفت الفرق
بينهما اي بين هذين القياسين المذكورين **قوله** ووضع
ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب
الاول من هذا القبيل اي مما يقع الغلط فيه من جهة التاليف
لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على المطلوب
الاول بقوله وذلك اذا كان حدان من حدود القياس
قوله فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني والمصادرة على المطلوب
يشتمل على حدين مترادفين وبيانه ان يكون احدى المقدمتين
خالية عن الوضع والحمل فهي التي يتحد حداها والثانية هي
النتيجة بعينها فيكون التاليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة
ويكون احد حدي النتيجة هو الاوسط مثاله كل انسان بشر
وكل بشر ناطق ومما يقع في قياس واحد مما لا يكون ظاهرا غير
ملتبس والخفي منه هو الذي يقع في اقيسة مركبة يقتضي تباعد
النتيجة والمقدمة المتحدة بها والفاضل الشارح ذهب
الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب من
الاغلاط التي تتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس
لانهما يشتملان على حكم غير مسلم بل لان القياس المشتمل عليهما
يتألف مع النتيجة اما من حدود ليست اقل مما يجب لكنها غير
ما يجب وهو المصادرة على المطلوب فالخلل فيهما راجع الى
الصورة دون المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس

فهذه اسباب الاغلاط المتعلقة بالتاليف القياسي وقد
ظهر انها اربعة اثنان منها يتعلقان بنفس القياس وهما اختلال
الصورة والمادة ويشتركان في ان الخلل فيهما سوء التاليف
واثنان يتعلقان بحال القياس والنتيجة معا وهما وضع ما
ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب فاذن جميع ما يتعلق
بالتاليف القياسي ثلثة اشياء والى ذلك اشار الشيخ بقوله
فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته
لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة
علة ومن المصادرة على المطلوب الاول **قوله**
هذا واما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياسا واجب
القبول ولكن بسبب المقدمات مقدمة مقدمة فانه
قد يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها
او على تركيبها على ما قد علمت ومن جملتها مثل ما قد يقع بسبب
الانتقال من لفظ الجميع الى لفظ كل واحد وبالعكس فيجعل
ما يكون لكل واحد كاينا للكل وما يكون كاينا للكل لكل
واحد ولا شك من ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء
فرقا وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا
اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق كان صادقا مثل من نطق
انه اذا صح ان يقول ان امرأ القيس كان شاعرا صح ان
امرأ القيس كان مجيدا او ان امرأ القيس الميت شاعر مفردا فحكم
بان الميت شاعر وايضا انه اذا صح ان الخمسة زوج وفرد جميعا
صح انها زوج وانها فرد وربما كان الانتقال على العكس من هذا
وهو انه اذا صح ان امرأ القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق

وكيف ثبت انه شاعر جيد اى فى الشاعرية وهذا ايضا سبب ما
يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه ولكنه بشركة من اللفظ
وهذه مغالطات مناسبة للفظ ۞ لما فرغ عن بيان القسم
الاول وهو ان يكون سبب الغلط راجعا الى التاليف ختمه
بقوله هذا اى هذا قسم وبدا بالقسم الثانى بقوله واما ان لا
يكون الغلط فلفظة اما هذه اخت التى فى اول الفصل فى قوله
الغلط قد يقع اما لسبب فى القياس وهذا القسم هو ان يكون
الغلط لسبب فى المقدمات افرادا او فى اجزائها التى هى الحدود
وينقسم الى ما يكون السبب لفظيا والى ما يكون معنويا وبدا
بالقسم الاول وهو على ما ذكرناه ينحصر فى ستة اقسام لان
الغلط اما ان يكون لاشتراك فى جوهر اللفظ المفرد او فى هيأته
فى نفسه او فى هيأته اللاحقة به من خارج او فى التركيب المحتمل
لمعنيين او فى وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او
غير مركب مركبا فاشار الى القسم الاول والرابع وهما الاشتراك
فى اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك
فى مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركبها على ما علمت اى
فى النهج السادس واورد لذلك مثالا وهو انتقال الذهن من
احد معنيى لفظة كل اعنى الذى للاطلاق على الجميع او على كل واحد
الى الآخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال الى
قوله ولا شك فى ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء
فرقا فهذا المثال هو للاشتراك فى اللفظ المفرد وانما خصه
بالايراد لانه موضع يلتبس على بعض اهل النظر ويحتاج اليه فى
النمط الخامس فى الفرق بين معنى الكل فتشتمل على الآحاد معا وكل

واحد يأخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل بشرطين احدهما
ان لا يكون مع المأخوذ غيره والثانى ان لا يبقى واحد غير
مأخوذ واشار بقوله وربما كان الانتقال على سبيل تفريق
اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق وفى
بعض النسخ كيف فرق كان صادقا الى قوله وانما فسد الى
القسم الخامس واورد له مثالين احدهما انا اذا قلنا كان
امرؤ القيس شاعرا وصح فيظن انه يصح قولنا امرؤ القيس شاعر
وذلك لان المحمول فى الاول هو قولنا كان شاعرا على سبيل
الاجتماع فيظن انه يصح حمل كل واحد من لفظتى كان وشاعرا
عليه على سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان لفظة كان فيها
ناقصة وهى جزء المحمول والمجموع قضية دالة على كونه فى
الزمان الماضى شاعرا ولا يصح الثانى لان افراد لفظة كان
يدل على انها تامة وهى المحمول نفسه وكانه يقول حصل
امرؤ القيس ولا يصح الثالث لان حذف لفظة كان يدل على
انها اخذت رابطة لا دلالة لها الا على الارتباط المحض والمحمول
هو الشاعر وحينئذ لا فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا
هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر على امرئ القيس
الذى ليس بموجود الآن لان الميت لا يوجد اصلا فضلا عن
ان يوجد شاعرا والمثال الثانى انا اذا قلنا ان الخمسة زوج
وفرد وصح فيظن انه يصح قولنا الخمسة زوج الخمسة فرد على
قياس انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح قولنا العسل
حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الانتقال على العكس
الى القسم السادس وتمثيله ان يظن انه اذا قلنا ان امرأ القيس

شاعر جيد وصح على تقدير كونهما وصفين صح ايضا على تقدير
كونهما معا وصفا واحدا ثم قال وهذا ايضا يناسب ما يكون
الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اغفال توابع
الحمل الذي نحن ذكرتم في الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق اذا
حمل بدل الجيد في الشاعرية فقد اغفل ما يتبع المحمول وكان كحمل
الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة في مثالنا المذكور لكنه
ههنا يكون بشركة اللفظ وذلك لان الغلط انما حدث من
قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل ان
يحدث من تركيب لفظي يتقدمه قوله وهذه مغالطات
مناسبة للفظ اشارة الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر
من الستة الا اربعة وسيشير الى الثاني والثالث الباقيين
منهما قوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل
ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذنا ما بالعرض مكان ما بالذات
وباخذ اللاحق للشيء مكان الشيء وباخذ ما بالقوة مكان
ما بالفعل وباغفال توابع الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك
يريد به القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات
وهو الذي يكون السبب فيه معنويا فقوله وقد يقع الغلط بسبب
المعنى عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم
الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية لا تتصور ان تقع في الحدود
التي هي المفردات كما مر في صدر الكتاب فاذن هي انما تقع في
التاليف والتاليف اما في القضايا انفسها او يكون من القضايا
فهو اما قياسي واما غير قياسي والواقعة في التاليف القياسي
قد مر ذكرها اما التي تقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة

بالمقدمات فهي التي يريد ان يذكرها ههنا وهي ثلثة لا غير
لان التاليف يقع اما بين جزئين يستحق احدهما لان يحكم عليه
والآخر لان يحكم به واما بين جزئين لا يستحقان لذلك و
الغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان
جعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب
في ذلك ايهام العكس واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون المأخوذ
فيهما بدل ما يستحق لان يكون جزءا من القضية شيئا من معروضاته
او عوارضه او لا يكون كذلك بل شيئا مشابها له او على وجه
آخر غير الوجه الذي يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما
بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات بما يستحق لان يكون
جزءا من القضية وبالعرض بمعروضاته وعوارضه والثاني هو
سوء اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون فيهما كما ينبغي مطلقا
وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع بين قضايا
لا يتالف منها قياس وهو المسمى بجمع المسائل في مسئلة
واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس ونعود الى الشرح
فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف خمسة
اشياء الاول ايهام العكس والثاني اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثة والثالث اخذ
لاحق الشيء مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما
بالذات كما مر في النهج السادس والرابع اخذ ما بالقوة مكان
ما بالفعل وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال توابع الحمل وهي
الامور المتعلقة بالمحمول كما مر وبالرابطة والجهة والسور وغير
ذلك مما يعتبر في احوال الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة

سوء اعتبار الحمل وانما اوردها الشيخ هكذا لانه فى هذا
المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما فى سائر كتبه قوله
فنجد اصناف المغالطات منحصرة فى اشتراك اللفظ مفردا
او مركبا فى جوهره او هيئته وتصريفه وفى تفصيل المركب وتركيب
المفصل ومن جهة المعنى فى ايهام العكس واخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات واخذ لاحق الشىء مكان الشىء واخذ ما بالقوة
مكان ما بالفعل واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة
والمصادرة على المطلوب الاول وتحريف القياس عن نحو الجهل
بقياسيته ه لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدها بالتفصيل
فاشار ههنا الى القسم الثانى من اللفظية التى لم يذكرها فيما
مضى بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر فى المعنوية قسما مما
تمام وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل
على انه لا يتعرض لبيان الحصر قوله وان شئت فادخل
اشتباه الاعراب والبناء واشتباه الشكل والاعجام فى
باب المغالطات اللفظية ه وهذه اشارة الى القسم الثالث
من اللفظية قوله ومن التفت لفت المعنى ومحض
ما يخيله اللفظ ثم راعى اجزاء القياس معانى لا الفاظا وراعى
توابعها ولم تخل بها فيما يتكرر فى المقدمتين والنتيجة وراعى
شكل القياس فيه ثم علم اصناف القضايا التى عددناها ثم عرض
ذلك على نفسه عرض الحاسب ما يعقده على نفسه معاودا
مراجعا فغلط فهو اهل لان يهجر الحكمة وتعلمها وكل امر
للخلق ه يقال التفت لفته اى نظر اليه اى من عرف الاصول
المذكورة واحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط بالاجمال اما ال

بعض شرائط الصحة ووازن بين شرائط الصحة واسباب
الغلط بقوله ملخص ومواته اذا لاحظ المعنى ومحض ما يخيله
اللفظ اى لا الفاظ الذهنية وما يتبع من احوالها فى الخيال
وبالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ وجرد المعنى عن الشوائب
اللفظية امن من الاغلاط اللفظية واذا راعى اجزاء القياس
مفصلة بتوابعها امن من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات واذا
لم يخل بتكرار الحدود فى المقدمتين والنتيجة امن من
وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب واذا راعى
شرايط القياس امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف ان
المقدمات من اى الاصناف المذكورة فى النهج السادس
وراعى شرايطها امن من الغلط المتعلق بمادته ثم ان من غلط
بعد رعاية هذه الشروط وتكرار المعاودة الى تفقد كل
واحد منها فهو ليس بمستعد لادراك العلوم النظرية ولتعلمها

تم القسم الاول من شرح
الاشارات فى المنطق بلطف
الله وحسن توفيقه والحمد لله
رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم رب اعن

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل
يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه
والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان
يضن بما تشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد
فيه ما اشترط في آخر هذه الاشارات **اقول** ان هذين
النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان
عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في
مآخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت
مسائلهما معارك الآراء المختلفة ومصادم الاهواء المتفاوتة
لا يرجى ان يتطابق عليها اهل الزمان ولا يكاد يتصالح
عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد
وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن
الشواغب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر
له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر
خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء
الذين هم افاضل الناس والخائب فيهما نازل في منازل المتفلسفة
الملحدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ
هذا القسم من كتابه كل التحفظ وعرّ بالضن به كل الضن و
انا اسأل الله الاصابة في البيان والعصمة من الخطاء و
الطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما
اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرب بغير الرد والتفسير غير

النفد والله المستعان وعليه التكلان

النمط الاول في تجوهر الاجسام

قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من
البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين
بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت
ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال
والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء
وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى
الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول
لانها ليست مما تكون جواهر فتصير جواهر بل هو الثاني فان
المطلوب تحقق حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا تتجزى او
من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث
بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم ابتدأ في تعليمه
بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم
بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر
متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات
ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي
المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة و
الصورة التي يبنى عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من
الفلسفة الاولى وكانت هي اعني الفلسفة الباحثة عنها
مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى
وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ف

لكن بشرط ان يرتفع منها هذه الحوالات من احد العلمين على
الاخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة
باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه
ان يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها
فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه
آخر ما ينحل اليه مقاصده الذي لا يبتني على مسئلة تقتضي حوالة
اخرى فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث
مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول
الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة و
هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول
والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له
الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع
الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور اما اولا
فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه
واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت
وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا
احتياج محلها الى قابلية اخرى وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما
بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر
جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع
وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في
ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون
قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم
بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء من شانه

تبوك الأبعاد فظهر انه فى هذا التزييف مغالط ثم افاد ان
الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة
كالسرير واما مفردا ولا شك فى انه قابل للانقسام فلا يكون
اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون
وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال
فههنا احتمالات اربع اولها كون الجسم متالفا من اجزاء
لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر
المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا
تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام
من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل
لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني
فى كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هكذا قال الشارح [بالمناهج]
فى كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متالف من
اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب
اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يبينه واما الجسم المؤلف
فسيجى القول فيه ان شاء الله تعالى **وهم و**
اشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد
بالوهم فى هذا الكتاب المذهب الباطل
او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط
من قبل معارضة الوهم اياه فتسميته الراى الباطل بالوهم تسمية
المسبب باسم السبب مجازا وقد جرت عادته بان يسمى الفصل المشتمل
على حكم يحتاج فى اثباته الى برهان بالاشارة والفصل
المشتمل على حكم يكفى فى اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللو

او النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد فى هذا
الفصل ابطال الراى الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم
وعن ابطاله بالاشارة **قوله** من الناس من يظن ان
كل جسم ذو مفاصل ه فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية و
الجسم هو الطبيعى المذكور والمفاصل هى المواضع [اى بالفعل]
التى تنفصل ويتصل الجسم عندها وهى مواضع باعيانها عند
مثبتى الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل
الحيوان وسماها باسمها **قوله** تنضم عندها اجزاء غير
اجسام تتالف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل
الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا فرضا ووهما وان الواقع منها
فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ه ذكر للاجزاء
احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثانى ان
الاجسام تتالف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا
والرابع ان الواقع فى وسط الترتيب منها يحجب الطرفين عن
التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الراى اورد
الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما بناه نقضهم
به على ما ينبغى ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفى الكلام الثالث
اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة وهى ثلثة وذلك لان
الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء
الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل كالفلك
عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثانى بالقطع
والثالث بالوهم والفرض والفائدة فى ايراد الفرض ان
الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه

لصغره اولانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلى لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى والعبارة عنها فى النسخ مختلفة ففى بعضها هكذا الكسر اولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وفى بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفى بعضها باثباتها ايضا فى الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية فى موضع من الكتاب **قوله** ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك لقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره هذا ابتداء شروعه فى النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقى الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة والاول ينافى كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضى تداخل الاجزاء وهو محال فى نفسه ومناقض للحكم الثانى ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتى والثالث يقتضى التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثانى اولا لانه وهما ان لا يلاقى الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذى يفيد النقض بقوله لقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعنى الاول والثانى فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الآخر

[illegible]

وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثانى بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب بعضهم كما سيأتى ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا الرأى فى نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب **قوله** وانه بحيث لو جوز نجوز فيه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه يريد بيان حال القسم الثانى وهو القول بالمداخلة ففسره اولا باتحاد المكانين او الحيزين ولعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير ولا عنا دعندهم هو ما يسميه الحكيم مثلا واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذى لو لم يشغله لكان خلاء ولذا اخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوى المحوى فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى بيان اليه اشار بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا يناقش فى العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ فى الوسط **قوله** فيلقى غير ما لقيه والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم

[illegible]

للمداخلة ه اى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال
المماسة قبل النفوذ والقدر الذى لقيه حال المماسة قبل النفوذ
دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بان مغايرة
الملاقى فى الحالين من الجانبين فانه يقتضى قسمة الوسط
بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال
النفوذ فى الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة
قبل النفوذ والقدر الذى لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند
تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضى قسمة
الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسر هذا على الوجه
ثم طعن فيه بان هذا الوجه اقناعى لا برهانى واقول
هذا التفسير يقتضى ان يكون للنفوذ الذى هو حركة تما اول
وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذى بعد المماسة وقبل
تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على
راى نفاة الجزء ولا يصح على راى مثبتيه فان المتخلل لا يمكن
ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون
للنفوذ فى الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى
فاذن هذا الكلام على التفسير الثانى لا يكون اقناعيا بل
يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب قوله
واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقى الوسط
ملاقيا للآخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز فى الوضع
اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف
ولا ازدياد حجم فاذا كان شئ من ذلك لم يكن عند توهم
المداخلة من الملاقاة بالاسر بل فراغ والقسم ما يلاقى

اى المداخلة التامة تقتضى ان يكون الطرف الملاقى للوسط
بعينه ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر
وحينئذ يرتفع الامتياز فى الوضع بين المتداخلين والوضع
ههنا هو كون الشئ بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان
الاشارة الى احدهما تكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ
عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف
اى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد
حجم اى يناقض الحكم الثانى ايضا فان كان شئ من ذلك اى
ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر
وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز
المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص
هذا الكلام ان القول بالاجزاء مستلزم للقول باحد ثلثة
اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض
ذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف
الاجسام منها او عدم امتيازها فى الوضع او تجزيها وهذه
محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل
الشارح اورد من حجج مثبتى الاجزاء معارضة لها وهى ان
الحركة موجودة غير قارة وتنقسم الى الماضى والى ما يستقبل
وهما غير موجودين والى ما فى الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة
موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا والا لما انقسم ما
فى الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وبحث هذا
الشاك عند تحقيق القائل
المتنازعين عليها سياتى وهم واشارة

ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء
غير متناهية ﻫ يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى
النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهولاء
لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا
حكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين
ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا
ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل
فيه بالفعل فحكموا باشتماله على لا تناهي من الاجزاء وصحاو
هذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في
الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون
بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتالف من آحاد و
ان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من
اقوالهم مقدمتان احدهما ان الجسم يشتمل على اشياء غير
منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا
يقبل القسمة ينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة
وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم
يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية
وهولاء يذهبون الى لا تناهي فهولاء كادوا ان يقولوا بهذا
التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية **قيل** وقد تناظر
الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب
هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان
غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم ايضا وجوب
كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جزوا تداخل

الاجزاء ولما الزم هولاء اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء
القريب من مركز الرحى عند حركة البعيد وقطعه مسافة
مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطاء منه ارتكبوا القول
بسكون البطئ في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من
ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة فاستمر التشنيع بين
الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور **قوله**
ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان
الواحد والمتناهي موجودان فيها ﻫ قال الفاضل الشارح
الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس
الى قلة ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة
المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي
ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة
حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه
لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس
اضافيا فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم
الكلام **اقول** وهذه مواخذة لفظية قليلة الفائدة
اذ المقصود واضح **قوله** فاذا كان كل متناه يوخذ
منها مولفا من آحاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم
يكن تاليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد ﻫ تقريره كل عدد
متناه من الكثرة اذا اخذ مولفا فلا يخلو اما ان لا يكون
حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان
والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك
التقدير لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به

ثم قال بل عسى العدد اى بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل
بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد
زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق
ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا للمقدار
الواحد منها تكون في حيز الواحد وحينئذ يستحيل ان يقع
الامتياز بينها بنفس الجسمية او بشيء من لوازمها اذ لا يختلف الجسم
ولا بشيء من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا
امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا
البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز اقول
عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض فان
النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز
بحيث لا تتباين في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها
للخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في
ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد
يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون
العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي ولذلك حكم الشيخ
بارتفاع التعدد على سبيل التجويز قوله وان كان
لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات
بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم هذا
هو القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من
كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على
تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض
الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طويلا و

عريضا عميقا فيكون جسما قوله كان حجم في كل جهة فكان
جسم اى حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الحجم
لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون
له مقدار ما مانع لان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل
الشارح ينبغي ان يضمر في المتن لفظة وذلك ان يقال و
الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة
سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام
عليها واقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء
في قوله وامكنت الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى
الآحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتاليف من الآحاد
انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لا ان يفرض اولا
تاليف للكثرة في جهة ثم يحتاج الى التاليف في الجهات الاخر
غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة
بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم
من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع
الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان
حجم في كل جهة فان النسبة انما تكون بعد صيرورتها
لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى
البعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر
لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم يتالف مما لا يتناهى
وذلك لان الجسم الذي الفه قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع
بذلك بل قصد بيان ان الاجسام الممتنعة المقادير
لا تتالف مما لا يتناهى اصلا قوله فكان نسبة حجم الى حجم

الذى آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر
هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد
وامكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات حتى كان حجم فى كل
جهة فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل
الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى الحجم الذى
آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر
قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى وهى
قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهى القدر ولفظة كان رابطة
والمجموع تال للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقدير
الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من
حجم واحد منها فحصل من تأليفها فى الجهات جسم كان نسبة
ذلك الجسم الى جسم آخر متناهى القدر مؤلف من اجزاء غير
متناهية نسبة شئ متناهى القدر الى شئ متناهى القدر واعلم
انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين
سائر الاجسام الا بعد ان صيره جسما وذلك لان النسبة
لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط
مثلا **قوله** لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف و
النظم فيكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير
المتناهية كنسبة متناه الى متناه وهذا خلف محال ه هذا
لنقيض تالى المتصلة المذكورة يريد به استثناء نقيض المقدم
وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى
لكان حجم المؤلف من عدد متناهى من جملة ما لا يتناهى اما
ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثانى باطل لانه

لا يفيد زيادة المقدار **والاول** ايضا باطل لانه لو كان حقا
لكان نسبة حجم المؤلف من عدد متناهى فى الجهات الثلث
الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها
كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة
متناه الى غير متناه هذا خلف محال فليس بحق وقوله حقا و
اذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى

تنبيه

اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا
يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب
ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد اوجب
امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ه لما ثبت امتناع
كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية
او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست
حاصلة فى الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم
بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب فى هذا
الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زايد
على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهى ان الجسم
لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت
بالبرهان فى الفصل الثانى هو ان الاجسام المتناهية لا يجوز
ان يكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم
غير متناهى القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم
يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا
جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم
بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهى القدر كليا **قال**

الفاضل الشارح انه قال فى القضية الاولى لا نجوز ان يكون الذى
هو فى قوة قولنا يجب ان لا يكون وفى الثانية ليس يجب ان يكون و
ذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون و
من المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم فى الاولى بالامتناع وفى
الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل فى الثانية لا
يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب
تركبه من الاجزاء المتناهية التى لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما
لا ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن ان
يقول فى هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان
يقال انه لما قال فى الفصل الثانى ومن الناس من يكاد يقول
بهذا التاليف فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التاليف
ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز و
لما قال فى الفصل الاول من الناس من يظن ان كل جسم
ذو مفاصل اى يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه
وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر
والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم
فى قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل
اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد اوجب امكان وجود
جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح
عليه سوالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التى لا تتناهى
بالفعل يقتضى الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل
على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود
جسم ولم يقل فقد اوجب وجوب وجود جسم واجاب عنه بان هذا

هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله
صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول
كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس فى الوجود جسم
معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجى كالفلك
اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا
عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان
قوله بل هو فى نفسه كما هو عند الحس اقول الحس يحكم
باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر
عقلى غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا فى نفس
الامر كما هو عند الحس قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه
بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك
او قطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما فى البلقة و
اما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب اى الجسم الذى حكمنا
بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا
للانفصال لما مر فى الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل
لا يخلو عن الثلثة المذكورة فى الكتاب لان الانفصال اما
ان يكون موديا الى الافتراق او لا يكون والثانى يكون
اما فى الخارج او فى الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع و
مثال الثانى ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم

تذنيب الجسم اذا لم يكن تاليفه من آحاد
لا يقبل القسمة وجب ان يكون احد
وجوه القسمة هذه لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية
وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده

القدر الذي نورده ۞ لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة
بقي ان الحق احد الآخرين فاشار ههنا الى بطلان احدهما
بقوله وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما
الوهمية لا يقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب
الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال
لاسيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا
يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم
فرع على ما تقدم قوله وهذا باب لا اصل التحصيل فيه اطناب
اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة
والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر
يرشده القدر الذي نورده اي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ
القدر الذي اوردناه **تنبيه** انك ستعلم ايضا
مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة
عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتألف ايضا مما
لا ينقسم حركة ولا زمان ۞ قد حصل من المباحث المذكورة
ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية و
لزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي تسمى الجسم
التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد
بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون
السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح
ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح
والخطوط تسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا
بقوله من حال احتمال المقادير ولم يقل من حال احتمال الاجسام

ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه على ان حكم
المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات
القارة وذلك لانطباقهما في العقل فان الحركة في مسافة ما
تنقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى
ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض
ومستقبل وحال لا يصح لان الحال حد مشترك هو نهاية
الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير
لا تكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات
مغايرة لما هي حدود له بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة
على اثبات الجزء **اشارة** قد علمت ان للجسم مقدارا
ثخينا متصلا ۞ المقصود من هذا الفصل
اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب
الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط
والثخين اسم لحشو ما بين السطوح والثخن يطلق على حشو ما بين
السطوح اذا كان بحسب الانفصال والامر الذي يقابله رقة
القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح
وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد
ههنا المعنى الاول والاتصال يدل لفظا على معنيين احدهما صفة
للشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء
تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى
الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم
التعليمي عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال
وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما

لشئ بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار
متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل
بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم
آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى وهذا الاسم
كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح
الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ
مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر
المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو
فصل الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه
كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين
بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم
الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين
المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك
يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل
تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى
قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي
وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي
غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا
في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا
غير متنازع فيه ولا محتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني
كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن
قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم يعرف ان الجسمية
امر مغاير لهذه الامور فانه ما لم نعرف مغايرته لها لم يمكن

اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته
اوضح شئ له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان
يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي يتحصل
به جوهريته قوله وانه قد يعرض له انفصال و
انفكاك ه الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال
الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم
عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك
قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك
يتناولها هذا البرهان على ما يجيء بيانه فالصواب ان يقال
انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها
غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب
الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك
لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر قوله
وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال
قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين ه يريد بالمتصل
بذاته ههنا الصورة الجسمية ومعنى التي من شانها الاتصال
لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي نحو ذلك
الامتداد الذي هو في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا
بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على
هذه المعاني الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل ان
المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو
مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل
بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان

على اثبات الهيولى على ماله الآن الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل
للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان
المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعنى بالصورة وانما قيد القابل
للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف
بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة و
من حيث المعنى للذى يقبلهما ويكون هو بعينه الموصوف
بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذى
يطرأ عليه احدهما وينتفى بطريانه فلا يكون موصوفا بالطارى
كالصورة التى تنعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال
فلا تكون هى بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا
يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشئ
قابلا لعدمه وان قبل الاتصال لكان الشئ قابلا لنفسه
قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول
بالفعل وغير هيئته وصورته ٥ قوة الشئ بمعنى امكان وجوده
وامكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة
الانفصال قبل وجوده اى فى حال الاتصال وبين وجود
الانفصال المنافى للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة
ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شئ غير الاتصال قابل
للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو
الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته
الجسم التعليمى اللازم لها فانه كالصورة لصورة الجسمية وهذا
ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة
الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة

قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور
بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال
فينبغى ان يضاف اليه وكل ما حدث فقوة حدوثه حاصلة
قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شئ فهو غير ذلك الشئ حتى
ينتج فاذن قوة قبول الشئ غير وجود المقبول وانما اقتصر ذلك كلام
على المقدمة الاولى لوضوح الباقيين ثم قال واثبات المادة
لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض
له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل ليس محله الاتصال
فلا بد من شئ آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم
الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعى
ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قبول قوة الانفصال لنفس الانفصال
بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية
التى تستدعى محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الانفصال
ثبت شئ آخر هو الهيولى واقول فى هذا الكلام
موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة
فهى تستدعى محال ثابتة كالملكات والانفصال لما كان
عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله
وهو الذى من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكره
مغايرة قوة الانفصال للانفصال فى كلامه هو ادخال ما
ينفصل بالفعل فى الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا
وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه
بعده اذ لا يبعد ان يوهم الاستدلال بوجود الانفصال
على وجود القابل له فيظن انه انما حدث حال الاحتياج اليه

[illegible] صحيح [illegible] الهيولى [illegible]

من غير ان يستمر وجوده **قوله** وتلك القوة لغيرها
هو ذات المتصل بذاته الذى عند الانفصال يعدم و يوجد غيره
وعند عود الاتصال يعود مثله متجددًا فالمتصل بذاته ما
دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ
الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين وحدث
اتصالان آخران بالشخص ومتصلان اخران بحسبهما فهو عند
الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود
مثله متجددًا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة
فاذن الشئ الذى فيه قوة الانفصال الباقى فى الاحوال جميعًا
هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان
نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما فى ذاته وانه قابل
للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة له
حال الاتصال ونفس الاتصال ليس بقابلة للانفصال على
يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شئ
غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذى ينفصل
ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم فى
هذا الباب ان نعلم انه لا يمكن ان تكون الاتصال والانفصال
عرضين متعاقبين على شئ هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق
الى اوهام المتكلمين المنكرين وجود المادة وذلك لان
ذلك الشئ يجب ان يكون فى ذاته غير متصل ولا منفصل
حتى يمكن ان يكون موضوعًا للاتصال والانفصال فهو لا يكون
من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسمًا البتة
بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شئ ما متصل بذاته

اليه حتى يصير جسمًا فذلك الشئ هو الصورة والمجموع هو
الجسم الذى هو فى نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون
المتصل عرضًا على الاطلاق يبنون ان كون الجسم متصلا فى
نفسه امر ذاتى مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغى
ان تعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذى يقابلها ايضا لا
يعرضان للمادة الابعد تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف
على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد
حسب ماذكره الفاضل الشارح وغيره لقولهم لو كان تعدد
الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجًا الى مادة اخرى
ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة
الموجودة فى الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد
انما تتصف عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض
الشيخ باقامة حجة على نفى الهيولى ومبناه ان الهيولى على
ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن
كان حلول الجسمية فيها جمعًا للمثلين وايضا لم تكن هى بالمحلية
اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على
سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة
فيها وان لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة
فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة
فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول فى الغير لا يجب ان يكون
متحيزا بالانفراد بل ربما تحيز بشرط حلول الغير فيه فلا يلزم من
ذلك كونه صفة لذلك الغير ولعلك تقول

وهم وتنبيه

انّ هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفكّ والتفصيل وليس كل
جسم فيما بحسب كذلك هذا هو الوهم وتقريره انكم
استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل
الاجسام على كونه مقارنا القابل وذلك لا يقتضي وجوب
كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك
والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة
الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم قوله فان
هذا بالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها
واحدة وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه
هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو بتذكر معنى
الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها
التي لا يبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا
في الخارج ولا في الوهم ثم بتذكر كون كل ذي حجم يحجب طرفه
عن الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فانه
مع استحضار وجوب هذا الحكم على الامتداد يمتنع الحكم بكون
شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل
العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في
المعنى وتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها
فلكا وبعضها عنصرا وما يجري مجراه واعلم ان الامتداد
المذكور قد يمكن ان يوخذ من حيث هو عام وكلي جنسا كان
او نوعا وقد يمكن ان يوخذ من حيث هو مخلوط مع شيء وقد
يمكن ان يوخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت
الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده

موجودا في الخارج ولا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك
واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة تطلق على
الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة
شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبائع قوله وما لها من الغنى
عن القابل او الحاجة اليه متشابه وذلك لان الشيء الماخوذ
من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة
معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور تقتضي
الاختلاف قوله واذا عرف في بعض احوالها حاجتها الى
ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كان
طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته بحيث كان لها ذات كان لها تلك
الطبيعة اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان
الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرّفا لكونها
محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه عرف انها محتاجة
الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن
القابل لكانت مستغنية حيث كانت قوله لانها
طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول
قد بيّنا ان الطبيعة تكون باعتبارات مادة وباعتبار جنسا
وباعتبار نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست
بمتوقفة على ما يضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها
مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن
نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير
نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا تكون نوعا
بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول

مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف
بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض
الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون
مقتضيا في سائر الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد
نقض الحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية
للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز
ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجوده فيما يقبل الانفكاك
دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني
الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها فهي ان
شيئا اقتضته مع جميع الخارجات عنها وفي جميع الاحوال بخلاف
الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان
تقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشيء انضاف
اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك
الشيء الغير الخارج عنها لم تقتضه مع غيره لانها مع غيره لا تكون
ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا في
ان الجسمية طبيعة واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك
في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم
لا يقتضي الاشتراك في الملزومات وناقض بالوجود الذي
يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك
وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب
الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر
والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه
الامتداد من حيث لم يكن متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل

بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض للحكم وفي
فيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لم نعلمه وعن المناقضة ان
الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه
وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول
لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي
اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور
دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بنوع اعتبار الكليات
تنحل بمراعاة ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة

وهم وتنبيه

او لعلك تقول ليس ال
الجسماني الواحد بقابل
للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة
لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض و
الاوهام وما يشبهها ٥ قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام
اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة
بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول من المذاهب
المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب
الى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره وهو قولهم ان
الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هي
متألفة عن بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة
وتألف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم
البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما للحجة
المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة
وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد قال الشيخ ابو

البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحده ف
ذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسايط
كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات
الشفاء انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها
جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل
الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات
الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك
ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لا فايدة في
ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي
الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام
الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة
في نفي الاجزاء بالاجسام انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا
للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل
للانقسام الوهمي قابلا للانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في
اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام
الانفكاكي فاذن لو كانت البسايط غير قابلة للانفكاك بل
تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة
المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد
الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب
المذهب جسما بسيطا واحدا **قوله** فان خطر ببالك
فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة باختلاف
عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين
كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث في

المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر
وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل
اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين
من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين
ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح
بين المتباينين ه هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو
باعتبار التشابه المذكور في طبايع تلك البسايط بزعمهم وذلك
لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا
غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما
يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج
من الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها
ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن
قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول ظاهر
الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول
ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا
الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان
الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها
المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص
الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب المذهب
يجوزونهما على تلك البسايط بخلاف الفكية وقسم التي
باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين
وما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع
في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره

وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه
ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث اثنينية في المقسوم ويكون
بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما
قبل القسمة وطباع ما لم يخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية
غير مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل
واحد لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل
شيء والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما
هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان
يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم
المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين **قوله**
الا من عائق مانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم او زائل
هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل
والوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون
لازما كما في الفلك وزائلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا
فكانه جواب لسوال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصلا
عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون
انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع
في مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة
فيقال انما يذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية
اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسماني مانع اياه عن قبول
الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسائط
متشابهة الطبائع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الاتصال
والانفصال **قوله** ولعل هذا العائق اذا كان لانّما

طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك
الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه ه معناه ان كل نوع مادي يلزمه
ما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد
اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد
وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه
شخصان لكانا متساويين في الماهية وكل كان واحد منهما قابلا
للانفصال والانفكاك الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا
خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية ثم انجر الكلام
الى ان ذكرها اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان
حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو
ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته
على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع واعترض عليه
ايضا بان الامتدادات الجسمانية غير باقية عند الانفصال و
متجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع المادة
المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف
بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجري مجرى هذين
قوله وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق
عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان
يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في
شخصه اي لم يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا للاشخاص
المحتملة وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع
العائق عنه لازم طبيعي ه هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ
ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي

بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن وهو
وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال
الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان تكون نفس تصورها
مانعة من الشركة واذن لا يحصل منه الا شخص واحد او لا يكون
واذن يكون تشخص الشخص الذي يحصل منها في الوجود زايدا على
الماهية فذلك الزايد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد
لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة
نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعا من
الشركة الا اذا عنى بالماهية غير ما اصطلحوا عليه

تذنيب

اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة
الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه وتكون
صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئا هو في نفسه لا مقدار
ولا صورة جرمية له ولكن هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا
تستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها بقدر معين
ما هو اصغر او اكبر منه ٥ يريد بيان صحة وجود التخلخل
والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة
تفريع على اثبات الهيولى واذ لم تكن من بيان مقومات الجسم
المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور
ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متفششة
فتدمج او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما
الا بالعكس وفي غير هذين الوجهين مستبعد جدا عندهم
فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير
متخصصة في نفسها وكون المقادير اليها متساوي النسب

فاذن ذلك يفضي الى تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا
وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف
لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناع خلوها عن
مقداره المعين بسبب يقارنها بل يفيد التجويز وازالة ذلك
الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن
بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد
قوله ولا صورة جرمية له ولكن هي الهيولى الاولى قيدها بالاولى
لان مادة كل مركب تكون هيولاه وان كانت جسما ٥ ح

اشارة

يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد
في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير
النهاية ٥ هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد
في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدا لمسايل اخرى منها مسئلة
اثبات محدد الجهات كما سياتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات
ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني
المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه
المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا
عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح
لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد
بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى وبرهان
صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا
تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا
تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطن في ان الابعاد
لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من

سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قايم لا في
مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل
لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره
في حد محدود وشكل مقدر ليس لانفعال عرض له من خارج
لا لنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة و
غير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعنى اثبات
تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد
الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة
امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي
مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان
يوجد بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا
يكون البعد الاول ذراعا والثاني زايدا عليه بنصف ذراع
والثالث زايدا على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان
تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما
المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى انا
اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف
النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية
وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار (ح) [illegible]
للانقسامات الغير المتناهية كانت الزيادات التي تمكن ضمها
الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي
الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات
اذا كانت تتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير
المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد وكانت

متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا في التزايد
اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزايد الثالثة
انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة
بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات
على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة
توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد وكل بعد اخذته
وجدت جميع الزيادات التي دونه موجوده فيه ونرجع الى المتن
فنقول انما قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده
لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا
بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا قوله
والامر الجايز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدء
واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى
قوله ومن الجايز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر
واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية قوله
ومن الجايز ان يفرض فيهما هذه الابعاد الى غير النهاية
فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير
نهاية اشارة الى المقدمة الثالثة قوله ولان كل
زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد
اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها
بقوله واية زيادة امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد
يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في الحجة ومعناه كل
واحد من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل
عليها بعد ويتبين هذه القضية بقوله وانما يكون امكان

وقوع الابعاد اقول وبحثك ان يكون قوله واية زيادات
امكنت متعلقا بالجملة مقدمة رابعة اى واى زيادات امكنت
اذا اخذت معا فانها ايضا تكون موجودة فمع المزيد عليه في واحد
ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك
قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا
لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات
وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد
يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه
الذى فسره الشارح لا يكون لام التعليل في قوله ولان متعلقا
ولا يراد لفظة ان وجه تركيب البرهان ان يقال اما ان
يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية
او لا يكون والثانى باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين
الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد ولا
انقطاعهما مع فرض اللاتناهى وهو باطل والثانى يقتضى ان لا
يكون هناك زيادة الا وهى حاصلة في بعد آخر فاذن صدق
على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحد
انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد
فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد مشتمل على
الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا
خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدى الى اقسام
كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا
مقدمة وهى قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات
حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا فى بعد فان

فان للطالب ان يطالب بالدليل عليه وهذه المقدمة ان امكن
اثباتها بالبرهان استتم البرهان والا سقط واقول
انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا
في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان
يوجد ايضا حاصلا فى بعد وصاحب الشرح لما جعل قوله واية
زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من
تفسيره المذكور ونظم البرهان على وفق تفسيره مقدمة
غير جلية واما على الوجه الذى قررناه فليس كذلك لانه
اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع
الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا
في بعد ثم لما كانت هذه القضية يعنى الحكم بوجود بعد
يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال
نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى
حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال
الذى يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه
لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان
يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة فى بعد آخر
وحينئذ فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان
الابعاد المفروضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد بعد
ما هو ازيد منه قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل
على محدود من جملة غير المحدود الذى فى القوة يعنى
يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور
متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التى هى موجودة

بالقوة **قوله** فيصير البعد بين الامتدادين محدودًا في
التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم ه اي اذا كان الامكان
الابعاد التي يعرض بينها نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما
الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه **قوله** وهناك ينقطع لا
محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده ه اي اذا انتهى الى بعد
لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما **قوله** واما امكان
الزيادة على كثرة ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود
وذلك محال ه اي ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد
اعظم مما فرضناه اعظم الابعاد وحينئذ يوجد بعد مشتمل
على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال
على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اي ما يمكن هو اكبر مو
ذلك المحدود بحسب الفرض الاول **قال** فظهر من جملة ذلك
انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم
انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم
يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم **قوله** فبين انه يكون
هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين لا قلين فيه تلك
الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا
بين حاصرين هذا محال ه معناه ظاهر **قال** فان قيل
الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع
فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا
بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم
مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب
فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن

ان نشير اليه الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات
الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما
غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا
وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات
او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه
لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذي هو
فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك
بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد
غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل وجب ان يكون آخر
الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك
الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف
ثبت ان الثلث المذكور موكد لهذه الحجة **اقول**
هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع
متصلة غير واضح اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام
فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل الشارح في اجوبة
اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة
اخرى وهي ان كل واحدة من الزيادات الغير المتناهية اما
ان يكون حاصلا في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل
زيادة حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في
بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كان لكانت
تلك الزيادة موجودة فيه فحينئذ قد انقطعا فكانا متناهيين
وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل
حاصلا في بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان

البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة
عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فلو
ان يكون تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذ
محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع
كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على
جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على ج
لانه لم يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع
الامتدادان فالقول بلانهاية الامتدادين يفضي الى
اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالي المنفصلة
المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لا
هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وههنا لعدم
حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المنفصلة واضحة
اللزوم بخلاف تلك وانما بقي الالتباس ههنا في استلزام
كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا في بعد على
ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا
كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه قوله وقد
يستبين استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان
فيها بالحركة او لم يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية
الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة
يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب ان يسا
بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول
نقطة يسامته القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة
يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا

يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه
من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبقى بعد ان يفصل من
الجهة التي يتناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما
لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت في
الجهة التي تناهيا فيها لغرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب
تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها ومما شهو

إشارة

فقد بان لك ان الامتداد الجسماني
يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود
يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى
فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بين
البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل قيل في تعريفه
انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كان ماهيته
من الكيفيات المختصة بالكميات والحق في هذا الموضع معنى
النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء تحيط به
نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن
الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني
متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان
الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله
اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث
ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل
بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل
ما لوجوب تناهيه قوله فلا يخلو اما ان يكون هذا
اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او لحقه ويلزمه لحوق

انفرد بنفسه عن سبب فاعل يؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل
والامور التي تكشف الحامل ه قال الفاضل الشارح
تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها
او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لم يكن حالا ولا
محلا اذ هذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره
وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية
في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون
علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور
اقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان
يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة
بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لم يكن لذلك بل يكون بمداخلة
المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس
الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم
فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها
ويظهر منه ان ترتيب القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة
اليه ولا هو مطابق للمتن قوله ولو لزمه منفردا
بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات
وهيآت التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار
ما يلزمه ما يلزم كليته ه هذا اول الاقسام وهو ان يكون
الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة
وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر
ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا
القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان

الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل
والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة
بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير
وهو هيآت التناهي والتشكلات وانما قال هيآت
التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق
هيآت التناهي والتشكل امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل
هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال وحينئذ يجب ان
يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار
وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض
اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض
اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة
ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية
في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بان يكون
فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه
احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الجزء والكل
على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة
فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم
التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح
والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم
مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركب وقبول الانقسام
والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل
فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه في
حكم التلفظ به وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث

قولا انقطاع

محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال و
الثالث تشابه الجزء والكل في عوارضها على ان كل واحد منها
محال براسه ثم اسعى في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان
الاختلافات العايدة الى العوارض المادية المذكورة والحق
فيما لا يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قايله حاشاه عن
ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررناه فلا فايدة
في ايرادها **قوله** ولو لزم ذلك بسبب ذلك فاعل صور
وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه
من غير هيولاه للفصل و الوصل فكان له في نفسه قوة الانفعال
وقد بانت استحالة هذا هذا هو القسم الثاني من الثلثة
وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل
مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة
وعما يوجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم
بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا
للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا
بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من
لواحق المادة المستلزمة لوجودها وبالجملة كما مر لا يمكن ان
يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في
الامتداد الا بعد كونه متاتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة
الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي
كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف وما اورده
الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال
لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل فقد تخلف من غير
دون الاشكال هي

انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات
المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال
على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل
قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة
لا يمكن ان يتبدل لا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال
في القسم الاول بجميع الوجوه العايدة الى الفاعل والى القابل
جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العايدة الى القابل فقط
قوله فبقي انه بمشاركة من الحامل لما ظهر فساد
المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ
بعده فللهيولى اذن تاثير في وجود ما لابد للصورة في
وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذا نتيجة البرهان
وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها
الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك
هو المطلوب ∴ او لعلك تقول وهذا ∴ ايضا يلزم

وهم واشارة

في اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل
الفلك ثم نقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء
وطبع الكل واحد واحد هذا شك يرد على ما ابطل به القسم
الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم
قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن
القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة
وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان
يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء

المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون له شكل الكل مع انكم تذهبون
الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذى هو في الجزء والكل واحد
فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضى
فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور فقوله ومنها
ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من
مقدارها يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله اشياء اخر على ان هذا
الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا خالف
احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في
توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتاتى
وجود جزء عند خلاف المركب ويكون تجزيته لاحد الاسباب
المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم
الاسباب خصه بالذكر قوله فنقول لك يريد
ان يفرق بين الصورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور في احد
دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة وقد عرض
له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار و
الشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون
لما يفرض جزءا لها بعد مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء
كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المتفرد
عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضها
بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك
وما يجرى مجراه قوله ان الشكل حصل للفلك عن
طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن لها ذلك عن
نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك عن وجب بايجاب

ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا ما للكل
لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل معناه ان
الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك
الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذى
لها فلم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية
ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدإ
التغير من شئ في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق
على معانى متباينة والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر
عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هى ذات الشئ الذى يصدر
عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك
الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب
لتلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل و لا
شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد
وجب ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل
اى لما اوجب الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين و
الشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل
صورة الكل لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا
ففى بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما مخفوضة لكون الحصول
مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون فمعناه
لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول الكل وهو اصح وفى
بعضها لم يكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا
يعود الى لفظة ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعنى الشكل
المتقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله

بما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي
قوله فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة
ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزى بها ه اى هذا الحال
للفلك عن عارض هو معنى الكل والجزء المضاف احدهما
الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل
فان هذا المعنى هو المانع من قبول ما يقتضيه السبب المذكور
وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة
اياها المتجزية بطريان الانفصال عليها قوله واما
المقدار لو انفرد لم يكن هناك شىء يوجب شيئا الا طبيعة
المقدارية وتلك الطبيعة فى نفسها واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب
ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل
فلا يجب ان تستحق شيئا معينا مما تختلف فيه حتى نفس
الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها من غيرها
شىء بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقا سابقا
ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة ه يريد
ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما
يلحقهما لان نفس طبيعة واحدة فلا تقتضى الاختلاف
بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن
لا اختلاف هناك وتختلف النسخ ههنا ففى بعضها فلم
لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الغرض لا من نفسها ولا
علة ولا من مقارنة قابل وهى اصح وفى بعضها الا من
نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره لم تصر
كلا وغير كل بحسب الغرض المذكور فى الفصل المتقدم الا
من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من
نفسها باطل لانه لا يجب ان تستحق الاختلاف ثم قال فليس
يمكن ان يقال ههنا لحقها شىء من غيرها يعنى من الفاعل
ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعنى المادة التى تحتاج الامتداد
الجسمية اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعنى
الموضوع الذى يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين
وقيده بههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية
ومادة هى هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك
اللحوق ان خالف الجزء فيه الكل واعترض الفاضل
الشارح بان تعليل اختلاف الفلك فى الكلية والجزئية بالمادة
غير صحيح لان مادتى الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة
وجزؤها حالين فى محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من
الآخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة فى الكلية والجزئية
وحينئذ ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة
ايضا وحدها تخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان
قيل تقدم الصورة فى الوجود والحلول على جزئها سبب
لكونها اولى بان تكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها فى الوجود
بعده سيأتى المفرد عن المادة والجواب ان المادة
هى منشأ الاختلاف فهى تختلف بذاتها وتخلف غيرها
من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذى يقتضى
التقدم والتاخر لذاته ويصير الاشياء متقدمة و
متاخرة بسببه على ما سيأتى بيانه فلذلك احتاجت الصور
فى اختلاف احوالها الى المواد ولم تحتج هى الى غيرها

تنبيه

هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران
الصورة الجسمية به ه يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع
امر لا يقتضيه ذاتها بل انما يستفيده من الصورة الجسمية وهذه
مسئلة مبنى عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن
الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت
عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع
والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور
واما الثانى فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق
على معان منها كون الشئ بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه
ومنها حال الشئ بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ومنها
ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان
الصورة الجسمية هى العلة فى كون الهيولى ذات وضع و
يتبين منه انها هى التى تفيد تشخص الهيولى وتعينها
على ما سياتى بعد قوله ولو كان له فى حد ذاته وضع
وهو منقسم كان فى حد ذاته ذا حجم ه اى لو كان للحامل
وضع وهو قايم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون
منقسما على الاطلاق وفى جميع الجهات او لم يكن فان كان
منقسما فى جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة
الجسمية جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف قوله
او غير منقسم كان فى حد نفسه مقطع منتهى اشارة ه
هذا هو القسم الذى لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق
فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم يريد ان الحامل ان
كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده
مقطع منتهى اشارة وذلك لان اشارة الامتداد يبتدى
من المشير وتنتهى الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم
فى جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم فى تلك الجهة لكان وراء
المقطع شئ من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل
مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذى وضع غير منقسم فهو
عند فرض اشارة تمتد اليه ولا تتجاوزه يكون مقطعا وهذا
هو المراد من قوله او غير منقسم كان فى حد نفسه مقطع منتهى
اشارة قوله نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا
ان انقسم فى غير جهة الاشارة ه اى ذلك المقطع لا يخلو اما
ان لا ينقسم فى جهة اخرى او ينقسم والثانى لا يخلو اما ان ينقسم
فى جهة واحدة او ينقسم فى جهتين وكان الحامل على التقدير
الاول نقطة وعلى التقدير الثانى خطا وعلى التقدير الثالث
سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة
واذا فرض احدها مقطعا للاشارة لم يبق لها الا اثنان فالحاصل
ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما
جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات
وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء
يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها
متصلة الذوات قابلة للانفصال لكونها محتاجة الى حامل فهى
غير الحامل والنقطة لا يمكن ان تكون الا حالة فى غيرها والا
لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون كذلك فهى ليست نقطة
ولوضوح هذه المعانى لم يتعرض الشيخ لبيانها وقد سمى الفصل
بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى تنبيه

تنبيه

فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة
فصارت ذات وضع مخصوص ه يريد بيان امتناع حلول
الصورة فی الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثانی
من البرهان المذكور فی الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا
هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر
ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع
بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذی وضع لكان لا يخلو
اما ان لا يتحصل الهيولى فی موضع من المواضع او تتحصل
فان تحصلت فلا يخلو اما ان تتحصل فی جميع المواضع او فی
بعضها دون بعض والاول والثانی من هذه الاقسام
محالان ببديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك
الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان
لم يكن اولى كانت متساوية النسب الى جميع المواضع وكان
حصولها فی ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور
المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى
بها فالاولوية اما ان تكون حاصلة قبل ان يلحقها الصورة
او حصلت بذلك فهذان قسمان وهما ايضا محالان مع
ان لكل واحد منهما نظيرا فی الوجود والشيخ اوردهما
واورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين و
اعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للاتيان قوله
فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك
كما يمكن ان يقال لو كانت فی صورة توجب لها وضعا
هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة

الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض
ه هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره
اما بيان الامتناع فبان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت
غير متعلقة بالموضع الذی حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان
يقال ان ذلك ای حصوله فی ذلك الموضع انما كان لان الصورة
لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم تكن هناك ولا فی موضع آخر
ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره فی الوجود وهو ان لو كانت
الهيولى فی صورة توجب لها وضعا هناك لجزء من الهواء
مثلا فی موضعه الطبيعی فان صورته الهوائية توجب لمادته
وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك لجزء من الهواء
ايضا اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعی للماء فعرض لها
وضع هناك ثم فسدت صورة الجزء بسبب ولحقت صورة
الماء بمادتهما هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة
بها فی موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها فالاولوية كانت
حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال
العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة
بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قوله وليس
يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا
من الاوضاع الجزئية التی تكون لاجزاء كلی مثلا واحد كاجزاء
الارض كما يمكن ان يقال فی الوجه الذی ذكرناه من تخصص
وضع جزئی بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئی
لحوقا يخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء
من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعی متخصصا به

موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للماء مما كان موضعا
لهذا الصاير ماء وهو هواء وانما لم يمكن هذا ايضا لانا جعلنا[ها]
مجردة ه هذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان تحصل [الهيولى]
بعد ان يلحق الصورة بها الهيولى وبيان الفرق بينه وبين
نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان تساوي نسبتها
الى جميع المواضع التي يقتضيها الصورة التي تلحقها فهي اذن [تكون]
متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ
يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله ولم يمكن ايضا
ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع
الجزئية التي تكون لاجزاء كلي واحد مثلا كاجزاء الارض و
انما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية
التي تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي
تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون
غيره وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى
مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولوية فلاجل هذا
خص الغرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال
في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه
المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا للعارض
بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان في
موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود
الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء
الذي هو اقرب اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص
ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله

بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فههنا
شيئان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع
المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصص
الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لم يمكن هذا
ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل
القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية
في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة في
الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول [الصورة]
اللاحقة عقيب زوال سابقة واعلم ان فائدة ايراد
[هذا] الباب ايراد المعارضة بها وذلك لان الحكم بامتناع
حصول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة لاقتضائها
الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن
ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى
الكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصصه
باحد المواضع هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة به ثم ان
اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير
حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة [انما]
تقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع
نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها باحدها
هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة
فيجاب بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء
منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصص وقد
لاح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان

الجسم العنصری لا یجب اتصافه باحدی الصور النوعیة
بعینها مع دوام اتصافه بها فلم لا یجوز ان الهیولی اذا
اتصفت بالجسمیة فهی وان کانت غیر واجبة الحصول فی
حین بعینه لکنها تحصل فی احد الاحیان واجاب عنه بکون کل
صورة نوعیة مسبوقة باخری معدة للهیولی فی قبول اللاحقة
والهیولی الخالیة عن الصورة لیست کذلک فظهر الفرق
اقول هذا اشکال برأسه لیس فی الکتاب منه عین
ولا اثر واما تشکک بتجویز اتصاف الهیولی فی حال التجرد
باوصاف متعاقبة یقتضی احدها تخصصها باحد الاوضاع
الممکنة بعد حلول الصورة فیها فلیس بشیء لان الهیولی
الموصوفة بتلک الاوصاف ان تخصصت بوضع فهی غیر
متجردة وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف الی جمیع
الاوضاع واحدة **تذنیب** فاحدس
من هذا ان الهیولی لا تتجرد عن الصورة الجسمیة وفی
نسخة الجسمانیة وفی نسخة الجرمیة ذکر الفاضل الشارح
ان الحجة علی امتناع انفکاک الهیولی عن الصورة کانت
باتها حالة الانفکاک اما ان یکون مشارا الیها او لا یکون
وابطل الاول فی فصل ثم ابطل الثانی فی الفصل المتقدم بانها
عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل فی کل الاحیان او لا فی شیء
منها او فی حیز معین ولم یتعرض للقسمین الاولین منها لظهور
فسادهما بل اقتصر علی ابطال الثالث ولاجل ذلک امر بالحدس
بالمطلوب ولم یصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف علی التنبیه
لفساد القسمین المحذوفین واقول **قوله** ویحتمل ان یکون
الوجه

الوجه فی ذکر الحدس ان امتناع اقتران الهیولی المجردة عنها
بالصورة لا یدل بالذات علی امتناع تجرد الهیولی عن الصورة
بل یدل علی ان الهیولی المجردة غیر مقترنة بالصورة ابدا فینعکس
عکس النقیض الی ان الهیولی المقترنة بالصورة غیر مجردة
ای لا یکون مجردة اصلا وهیولی الاجسام هی المقترنة
بالصور فهی لا تتجرد عن الصورة الجسمیة **تنبیه**
الهیولی قد لا تخلو ایضا عن صور اخری یرید اثبات الصور
النوعیة وهی التی تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان
سلب الخلو ایجاب المقارنة فمعنی لا تخلو انها تقارن ولما
کانت الهیولی لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة
منها فقط ولا یجب ان تقارن تلک الواحدة ایضا دائما
بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فالشیخ اورد ههنا
لفظة قد التی تفید مع الفعل المضارع جزئیة الحکم لیعلم
ان الحکم الکلی بمقارنة الهیولی لما یقارنه من الصور النوعیة
غیر واجب وان کان بامتناع انفکاکها عن جمیع تلک الصور
واجبا **قوله** وکیف ولا بد من ان یکون اما مع صورة
توجب قبول الانفکاک والالتیام والتشکل بسهولة او بعسر
او مع صورة توجب امتناع قبول ذلک وکل ذلک غیر مقتضی
الجرمیة ای وکیف تخلو الهیولی منها مع امتناع خلو الجسم
عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفکاک والالتیام و
التشکل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة
من العنصریات وثانیها قبول جمیع ذلک بعسر وهو اللازم
للاجسام الیابسة من العنصریات وثالثها الامتناع عن

عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة
غير واجبة لذواتها فهي انما تجب بعلل تقتضيها ولا علل ان
يقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة و
لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما تبين في علم ما بعد
الطبيعة فعللها اذن مختلفة غير الهيولى الصورة ويجب ان
يكون تلك الامور مقارنة لها لان المفارق يتساوى نسبته
الى جميع الاجسام ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاقتضا
ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصال
وعسره ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان
يحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور
وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص
متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة
ه الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في
جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضي
ان يكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب
ان يختص بمكان او وضع متعينين يقتضيهما طبيعته على ما
نجيء في النمط الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق
مكان خاص او وضع خاص متعينين وذلك لصورة غير الجسمية
العامة المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل النوع
قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس هو
في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف
باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك
وعسره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة

مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض وتحقيق كونها مغايرة
لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصوله
في ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع
زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء ورده
الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده
بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة
منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة
يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان
اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات
في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات
الى اختلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد
اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب
عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض ومبادئها وامتناع تحصل
الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر الاحوال المذكورة فان
سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا
مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام
انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات
للمواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه
الصور فان اعراضه لا تنفك ذلك لان هذه الصور لو فرضت
للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اما
لجسميته او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون
كذا وابطل الاقسام الاول بما يكون محلا ثم قال فليكن
الحال سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا

جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض
كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية سهولته فان من الجايز ان يكون
صعوبة القبول عدما لسهولته ومبدأ العدم يجوز ان يكون
عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور
في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة
بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لكن
لا عبرة في القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول
ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ يسقط
القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا لغير واما
اسنادها الى الحال على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون
القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير
معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاولية
فظاهرة واما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها والامور
الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا
هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة
لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم يكن
صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر لاعراض
مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب
الاين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض عن
البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد
والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم
الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور
تقومها من غير دور على ما سياتي بيانه وعن الثاني ان الكثير

يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه
فهذه الصور تقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها والتاثر
عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها
والعود اليه بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا حل
تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير احتيال الذي اوجبه
هذا الفاضل الشارح

اشارة

واعلم انه ليس يكفي
ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمية
والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيها تختلف احواله الى معينات
واحوال منفعلة من خارج تتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل
قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في
وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود
عن التناهي والشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا
الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر غير
الهيولى لولاها لكانت المقادير والاشكال متشابهة اذ كانت
الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح
ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين فيما مر
اولهما انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى
بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل
والتزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة
في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما انه
لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات
فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة
لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب

عنها واحداخره الى مهنا والجواب هو ان اسباب الاختلافات
والاختصاصات من الامور السابقة المعدة للامور اللاحقة.
وقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جزئية
اى حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود
دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل
تشابه الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحدا مع وجود
المادة القابلة للانقسام قوله بل تحتاج فيما يختلف احوال
اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات
اى الى مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علة للماهية و
الحقيقة بل تحتاج الى علة يفيد تغايرها وانفصالها عن المعانى
الكلية قوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغى ان
يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغى
ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية و
هى التى يكون وجودها غير دائم ولا اكثرى فان الاشخاص
من حيث لا تماثل تحتاج الى علة يفيد وجودها ليصير ايضا
الى سائر العلل عللا لا تماثل ويريد بالمعينات الاحوال
المتفقة من خارج العلل الفاعلية ومن القوى السماوية
والاحوال الارضية التى هى الصور السابقة والتغيرات
الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية للتشخص
الصورة واما الحامل فهو علة قابلية قوله وهذا سر يطلع
منه على اسرار اخرى ٥ قال الفاضل الشارح كون كل سابق
علة معدة للاخر لغرض عظيم تطلع منه على اسرار من اقتضاء
ذلك ان [illegible] من حركة

سرمدية لا بداية لها ولا نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول
الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب
عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه لوجود
مبداء قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات
ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على التداوم وبالجملة تنبيه
الاسباب التى ينتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه

وهم وتنبيه

واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم
بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هى العلة
المطلقة الاولية لقوام الهيولى مطلقا او تكون الصورة
آلة او واسطة لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او تكون
شريكة لمقيم آخر باجتماعهما جميعا يتقوم الهيولى او تكون لا
الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى
وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه
بل يكون سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع
الآخر وبالآخر ٥ يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة
فذكر اولا الاقسام المحتملة ليبين ما هو الحق منها قال الفاضل
الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما ان
يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او يكون كل واحد
منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة
الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة
اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزءا
منها او لا علة [illegible] بل يكون آلة او واسطة للعلة فخرج

من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد
وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم عند
التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة فيكون اما بينها وبين
معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي
تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالآخر على ما سياتي بيانه
وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا و لا
ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما
بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور
لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس
احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط
بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمضافين وذلك ظن
باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم
الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر والثاني
ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين
ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم تكن علة
موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول فلما
استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان تكون الهيولى
مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه
فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى
بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم
هذا القسم الى الاقسام الثلاثة التي ذكرها الفاضل الشارح
وبقي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر
فنبه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان

الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء
غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم
والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم
قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان
ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما مع الآخر او بالآخر فهذه
هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل
الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى
مقارنة الصورة فوايد منها انه انما قال في ان تقوم ليعرف
انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها
انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما يباين
ذاتها ذات المعلول لا كالباري تعالى والعالم ومنها انه
قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي
لا الذهني قال وعلى قوله مقارنة الصورة شك لفظي
وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة الى غيره
والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان
اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى
متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى المقارنة
الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في
وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب
ان تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة
ووجوب المقارنة تحكم بعد وجود الهيولى اقول
يحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى
مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها ويحتمل ان يكون مراده

ذلك الا انه وقع فى عبارته توسع ما بل ذهب الى انها فى قيامها
بالفعل اى فى تشخصها مفتقرة اليها فان الشئ يجوز ان يحتاج فى
اتصافه بصفة ما الى ما يتاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة
فى اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم
من ذلك الا تاخر صفتها عما يتاخر عنها ثم قال وهذه القضية
يعنى ان الهيولى مفتقرة فى قيامها الى مقارنة الصورة
مفتقرة الى حجة لان الذى ثبت هو ان الصورة لا تخلو عن
الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفى
فى بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون
لاحدهما تاثير فى الآخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان
لا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب
الصورة قال وسياتى ابطال الاحتمالين واقول
اما تلازم المتضايفين فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما
تاثير فى الآخر كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون
الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد
التلازم اذ القابل لا يقتضى الايجاب فى علّيته قال والفرق
بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان
الآلة لا تكون موجدة لان الايجاد يتوقف على توسطها
والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول
الآلة كما ذكر ناسى ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطه
والواسطة قد تكون معلولا لشئ وعلة لغيره من حيث يقاس
الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة
علة قريبة قال وقوله او لا يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة

ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسمين
الاخيرين مع الشبهة التى يمكن ان يتمسك بها من اراد ان
يذهب الى احدهما وهى ان يقال لما ثبت التلازم فليس
احدهما بالعلية اولى من الآخر واليه اشار بقوله وليس احدهما
اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل الحق ان
يكون الاحتياج من الجانبين على السواء او الاستغناء من
الجانبين على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان
عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء
من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون
قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة
الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون بسبب
ما آخر تنبيه على ما هو الحق فى ذلك وقسمة لذلك القسم الى قسميه
قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام
احدهما بالآخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون بسبب
خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم
لاحتمال قيام كل واحد مع الآخر او بالآخر من غير اثبات ثالث
وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة
ان يكون فى الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان
فى الوجود الثانى ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر
استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة
كون الهيولى مفتقرة وبهذا التفسير يخرج ذلك القسم وان لم يرد
ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام
مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثانى بعض الاقسام محذوف

اقول الشك الاول هو ما يظنه الجمهور وقد صرحت بالاشارة
الى فساده وسياتى بيانه بقوله ابسط والشك الثانى غير وارد
لان الاستغناء عن الجانبين بيان فى ثلاثة انها

اشارة

اما الصور التى تفارق الهيولى الى بدل
فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر
لهيولياتها ولا الات او متوسطات مطلقة بل لا بد فى امثال
هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين ه صور العناصر
تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها
الذى اذا طرا زالت الجسمية التى كانت فى حالة الاتصال
وحدثت جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون
والفساد عليها على ما سياتى واما صور الفلكيات فلا تفارقها
اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما
النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من
هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون عللا مطلقة
ولا الات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب
عدم المعلول عند انعدام العلة والالات والمتوسطات
المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصور المذكورة
لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة
المذكورة فى الفصل المتقدم باطلين لما ذكره قال بل لا بد
فى امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة
فى الفصل المتقدم قوله وههنا سر اخر ه السر
هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدا للكائنات غير
الهيولى والصورة بل شى اخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود

الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان
الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها
الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فنعلم انها
تحتاج الى الصورة من حيث هى صورة ما لا من حيث هى صورة
معينة اى من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث
خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هى صورة ما
واحدة بالعدد فلم يمكن ان تكون من حيث هى كذلك علة تامة
للهيولى الواحدة بانفرادها فان المعلول الواحد يحتاج الى بالعدد
واحدة بالعدد فنعلم ان هناك شيئا اخر مباينا للهيولى و
الصورة واحدا بالعدد دائم الوجود ينضاف الى الصورة من حيث
هى صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد
تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه ذلك المبدا المستحفظ
لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا
بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها
تادى الكلام الى اثبات هذا المبدا المفارق سرته فى هذا
الموضع

اشارة

يجب ان تعلم فى الجملة ان
الصورة الجرمية وما يصحبها
ليس شى منها سببا لقوام الهيولى مطلقا ه يريد ان
يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية
سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنة الزوال او ممتنعة فانها
لا تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى
قال الفاضل الشارح الحجة المذكورة ههنا مبنية على
مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشى يجب ان

يكون متاخرا عن الشيء سواء كان التاخر بالذات او بالزمان
وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر
عن ثالث يجب ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ
استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني
من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود
على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم
على الجهات ومتى اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدم
عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط
السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان
متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما
على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو
مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على المحوي فخرج
منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد
يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية
تطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالآخر اما
من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية
والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي
يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء ونفي
الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرا مغايرا له في التصور
وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما
صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولم يكن
لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين
ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل

الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان
الجسمية لا يمكن ان تنفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما
لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان تكون
علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لم يكن
متاخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت
التناهي والتشكل اما ان تكونا قبل الجسمية او معها وللقايل
ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متاخرة
عن الحدود المتاخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار و
المقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي هي جزء له
فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال
انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو قولنا
لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فان ما لم يكن
علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية
اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام
فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما بالطبع كتقدم
الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص
تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء
من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي
في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تاخر الشكل
عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا
تتعلق بالتناهي والتشكل بل انها انما لا تنفك عنهما من
حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة
في تشخصها اليهما ولا يبعد ان تحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر

عن ماهيته كالجسم الى المكان والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهي
والشكل غير متاخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة
وان كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع
قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة وقد مر
تقريره ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول
متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على
الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم
الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان
يكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة
مطلقة في وجودها يلزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها
وهذا محال وللقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة
علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد
ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قايم بعينه في كونها شريكة
العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من
حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى لا من حيث كونها صورة
متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى
اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة
متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون
علة مطلقة للهيولى المعينة كما مر ويمتنع ان يكون الصورة المتعينة
متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي
على تشخصها وسياتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى شرح
المتن قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها
بالوجود ه معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى

وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه
اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة
قوله ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة
ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود
ه معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة
بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة
والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود
ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله
حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى ه و
في بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود
الهيولى معناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية
ان علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها
جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة
المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا
بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي
تقدم احد الصنفين على الهيولى وتاخر الصنف الآخر عنها
قوله على انها معلولة من جنس ما يباين ذاته ذات
العلة وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان
اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ه قال
الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع
اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه
ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم
ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون

ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على
انها معلولة من جنس ما يباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى
لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون
مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم
مع الباري تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان
الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة
عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة
لوجود شيء ويكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان تصير حالة في
ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون
ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك قوله
وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهية فان اللوازم
المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من لوازم
المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان تكون مباينة عن
ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون
معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد تكون
معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ
لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة الذي
يزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم
المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد تكون معلولات
للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات
بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلة ومباينة لها كما
ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل
موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من

ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان
يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عند وجود شيء يكون
مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عند وجود
شيء يكون مباينا لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا
ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء
ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك
التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان
البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال
واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في اثناء هذه
الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها
ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام
الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن
كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى
وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى
والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل
ان تكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا
المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى
لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد
وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها
حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون
اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى
فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة
الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا

عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع
لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت من اشيا
التي هي علة الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون
بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال
له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة بك الى
هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك
ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة
لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما بين به
ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي
ابتدا بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا
الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب
ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدرت انها علة
مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة نفسها مع جميع
ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيو[لى]
حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة
في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها وحتى يكون
بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيو[لى]
المعلولة بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان
استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الم[وضع]
فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن
الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العلة المتشخصة
اي لا يمكن تحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت
بوجودها سبقت عما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك
بقوله

فكيف يسبق عما يقارن وجودها

بقوله على انها معلولة من جنس لا يباين ذاته ذات العلة اي
مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة فكانه قال لو
قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا
التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذي
ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها
بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب
ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء
معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا
للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر ههنا كذلك
فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله
وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته على ان المعلول
المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور
بل قد يكون معلولا لعلة يكون الماهية جزءا منها او شريكة
لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذات
الهيولى ليست من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا
معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما
وصف المعلولات بانها قد تكون غير مباينة ولم يكن شيء من
جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان
وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في
الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان
كل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان
فظهر من هذا ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا
الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لا انه يؤكدها في بيان

حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله ولكن قد علم ان
التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجرمية في حد
نفسها الا بهما او معهما قال الفاضل الشارح معناه ما مر
في المقدمة الثالثة قوله وقد تبين ان الهيولى سبب
لذلك قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة قوله
فيصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه تتمة وجود
الصورة السابقة بتتمة وجودها للهيولى وهذا محال فقد
اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة على
الاطلاق وهذا بيان الخلف وقد بينه بما به تتمة وجود
الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به (او معه) تتم وجود الصورة لا
ماهيتها فهما غير متاخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهب
اليه والباقي ظاهر

وهم وتنبيه

او لعلك تقول اذا
كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوى للصورة وجود
فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون
الجواب انا لم نقض كونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة
وجود بل قضينا بالاجمال انها تحتاج اليها في وجود شيء يوجد
الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام
المفصل قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل
السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا
بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم
ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل
ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون

قد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه
قال ولقائل ان يقول انقول بان الصورة محتاجة الى
الهيولى ام لا نقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة
لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متاخرة ومتقدمة
معا وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى
متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول
انه يذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة
على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي مشخصة محصلة
في الخارج تكون متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل
لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها
محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود اي لم نقل هي العلة
الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل
قضينا بالاجمال انها تحتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة
به او معه اي قضينا ان الصورة تحتاج الهيولى في وجود
التناهي والتشكل اللذين يتشخص ويتحصل الصورة بهما او
معهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى
متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء
من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص
ما بعد هذا الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما
الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه

اشارة

انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت
المادة فان لم يعقب بدل لم يبق المادة موجودة فمعقب
البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان نقول

ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قامت
فاقامت لان الذى يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بزمان و
بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تنبر الاقامة ه يريد بان كيفية
تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى
عليها من حيث هى متقدمة على الهيولى على وجه الدور
قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة
او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثانى من الاقسام
الاربعة التى صدرنا الباب بها وهو ان يقال الصورة محتاجة
الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التى
يمكن زوالها عن المادة ليست بمتاخرة فى الوجود عن الهيولى
وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان
لم يحصل عقيبها فى المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق
المادة موجودة لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا
كان كذلك فالشئ الذى عقب الصورة الزايلة بالصورة
الحادثة مقيم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك
البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ
وجود المادة بذلك البدل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك
البدل بتلك الهيولى لان الشئ ما لم يوجد لم يكن حافظا
لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم
اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان
الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما
سابقا على وجود الآخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان
[illegible] الاقامة [illegible] ان نقول هذا الفصل كالمنا

لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما
كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت
الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية
على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر
وهو ان قوله فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس
بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار
ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل معين او مقدار
معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون
بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة
للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة
بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح فى بعض الاشيا
وبالبرهان واقول لما بين فى هذا الفصل كيفية تقدم
الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة
الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة
بنفسها قبل وجود الصور اما بالذات او بالزمان وهو محال
لما مر وهذا بعينه هو الذى اورده فى بيان استحالة ان
تكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها
ستكون من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره
فاذن قد تحصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة
للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى
ثم انه جعل الصورة من حيث هى سابقة صورة على الهيولى و
شريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هى
هيولى سابقة على الصورة [illegible]

قابلة محضة خلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلاً ومعطياً
للوجود واما الشك الاول الذي اورده الشارح فينحل
بما ذكرناه مراراً من كيفية تقدم احديهما على الاخرى واما الشك
الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي
احتياج الجسم لا في كونه جسماً بل في وجوده وتشخصه الى
الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين ولا اين
من حيث هو اين ايٍّ ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما
ومن حيث هو اين معين يحتاج الى الجسم معين واما قوله
ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صوراً فقد يدل على ان ظن
ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا
سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيمة
صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يتقوم جوهر
هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضاً لانها اقامت
اجساماً متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة
لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم فاذا النقض بها
ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب
ان يكون مقيماً للمادة بذلك البدل فليس بنتيجة لما ذكره
لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب الاين مقيماً
المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة

اشارة

ليس يمكن ان يكون شيأن كل واحد منهما
يقام به الآخر حتى يكون كل واحد منهما
متقدماً بالوجود على الآخر وعلى نفسه يريد بيان امتناع
القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو

ان يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة
اما بالآخر او مع الآخر فانه يناسب الدور المذكور في
الفصل المتقدم وبداء بما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر
اوضح فساداً ولان الثاني راجع اليه ايضاً ولفظ الكتاب
ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل ثالث الاقسام
الاربعة التي اوردها هو قوله ولا يجوز ان يكون شيآن
كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات
احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر
وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد
منهما تاثير في ان يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه
وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل
الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها
هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر وبيان هذا
القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل
واحد مع الآخر لا يخلو اما ان يكون يتعلق بالآخر من حيث
هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلاً فان
لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفرداً عن الآخر وان
تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الآخر
وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل
ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور
ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين
الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي بينهما التلازم
يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية

نفقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان
ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة
وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة
بل ما زدتم عليه الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن
له مثال من الموجودات لكان محتاجا في ابطاله الى البرهان
فكيف وان له مثالا من الموجودات فان المضافات لا توجد
الا معا مع انه ليس لواحدة منها حاجة الى الآخر لان احدى
الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتاخرت عنها فلا يكونان
معا ولزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم هذا
التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى الانحصار
في الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون
الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون
البيان هو الدعوى بعينه يدلك على ان الدعوى واضح بنفسه
غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع
الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد غنيا
عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائرا كما الزمه
بل هما ذاتان افاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر
وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما
محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الآخر وهذا لا
يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف
المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها
بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج
الى الجملة الاولى فظهر ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في

الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه الاحتياج
لاحدهما الى الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وظهر من ذلك
ان المعية التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم
بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا
وحال الهيولى والصورة يناسب هذا الحال من وجه وهو
تعلق كل واحد منهما بالاخرى من غير دور ويخالفه من وجه
وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما
تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين
بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة البين وجودها
الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما
كما في سائر انواع المضاف المشهور قوله فبقي انه انما
يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا
يكونان في درجة التعلق والمعية سواء ه قد تبين فيما تقدم
ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين
بالآخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر فاذا
بطل القسم الآخر ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى
ثلثة اقسام هي كون الصورة علة او آلة وواسطة او شريكة
للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها
شريكة للعلة قوله وللصورة في الكائنة الفاسدة
تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو ه انما خص الفاسدة
الكائنة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على
الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم فيها
هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل وهو انما يشار

شيأ آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما
لا من حيث هي صورة متعينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود
كالهيولى

اشارة

انما يمكن ان يكون ذلك على احد
الاقسام الباقية وهو ان تكون الهيولى توجد
عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا تم
وجود الهيولى ٥ لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان
الصور تجزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل و
اشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وتبين
ان الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه
سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ
لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى
من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تقبل الاخراج ذلك
الوجود المستفاد منه الى الفعل وتبقيته وهو كما ذكرنا
موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعن ما يتعلق
بها من الجسمانيات والا لعاد بعض المحالات المذكورة وقد
يسمى عقلا وسيجيء ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب
الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه معينا
لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها
فهو معين السبب الاصل في اقامة الهيولى المستمرة الوجود
وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة
السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول
الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية في
تعقيب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء

فان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج مع
ذلك الى مفيض لاصل وجود الصور كما ذكره هو ايضا في كلامه
وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سياتي بيانه
والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتجدد بها ما يجب
من القدر والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة
المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصور فينبغي
ان يحمل عليها باسرها وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا داخلا
في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة
الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا
عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده عن السبب الاصل
بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله
سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني
بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا
على التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى
يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة
لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود
على ما مر فاذن الصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة
الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا
غير الذي كان بالفعل بما خالفها من الاحوال النوعية قوله
وتتشخص بها الصورة وتتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه
يجب بيانه كلام غير هذا المجمل ٥ قال الفاضل الشارح
لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان
يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم اتى فيه شيئا

وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص
كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان
كانت بمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد
منهما اعنى الهيولى والصورة يتشخص بالاخر وهذا لا يقتضى
الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الاخر ولقائل
ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الاخر متوقف على
انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر وانضمام ذات كل
واحد منهما الى ذات الاخر متوقف على تشخص كل واحد منهما
فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره و
يمكن ان يجاب عن ذلك بان نمنع هذه المقدمة فان انضمام
الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما
موجودا فكذا ههنا وانا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة
معقول فان الهيولى انما يصير هذه الهيولى بعينها لاجل
تعينها بالصورة لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها
صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس
بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم يصر هذه
الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان
الصورة لا يعقل مفارقتها لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث
هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها يعقل ان يكون هذه
الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى
يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة
والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد
فكيف يصير علة وفاعلا لتشخص الصورة على ما قيل ان كل

نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص
بالمادة اي يتشخص الصورة بها من حيث هي قابلة فيصير النوع للتشخص
لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعله لذلك بل الفاعلة هي
الاعراض المكتنفة لها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة
بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة و
من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة
من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة
من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشئ
المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشئ المطلق
يمكن ان يوخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ
بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل
واليه يذهب ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج
فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب
بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران
عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية
في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية

وهم وتنبيه

او لعلك تقول لما كان كل
واحد منهما يرتفع الاخر برفعه فكل واحد منهما كالاخر في التقدم
والتاخر والذي يخلصك من هذا اصل تحققه وهو ان العلة
كحركة يدك بالمفتاح اذا دفعت رفع المعلول كحركة
المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة
المفتاح هو الذي يرفع حركة اليد وان كان معه بل يكون انما
امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما معا

الرفعين معًا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجودهما ه لما ثبت ان التلازم بين الصورة و الهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم او التأخر اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة مهما يوجدا معًا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول

تذنيب يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذه الحالة ه الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هنالك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هو الصورة وهي اما ان تكون علة للهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والاولان باطلان لما فهي اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات وبين

العنصريات الا بشيء واحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عامًا لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيهما واحد واقول ويتفاوت الحال فيهما ايضا بشيء آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصور في الفلكيات لازم لذاتها من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت

[illegible]

تنبيه الجسم ينتهي ببسيط وهو قطعه والبسيط ينتهي بخط وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه ه الكميات المتصلة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو الخط والسطح ويتصل بها في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها و الصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية

بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك
المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي
ببسيط هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم
الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله
الجسم ينتهي ببسيط اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا
وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده
الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد
منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين
فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو
المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما
الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد
له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع
فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو
النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد
فيها قال الفاضل الشارح انما لم تقل نهاية الجسم هي البسيط
بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف
المشهوري فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط
نهاية الجسم خطاء بل هو الذي به يتناهى الجسم اقول التحقيق
يقتضي ان يكون هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي
هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده
وانقطاعه والنهاية لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة
الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني
له اذ هو مقارن ... للاول واما الثالث [illegible]

فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فمما يعرض عند
الحركة والخط المحيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة ° يريد
بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما
لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان تعرف اوائل الالفاظ
التي استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط
به سطح في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك
السطح متساوية والنقطة مركزها والدائرة سطح مستو
يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة
منها الى ذلك الخط متساوية والنقطة مركزها والخط
المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا
قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين
السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة
حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا يتحركان هما
قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح
الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين
وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة
باعتبار احد امرين اما القطع واما الحركة قوله فاما
المركز فعند ما يتقاطع اقطارها او عند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك
لوجود نقطة في الوسط لوجود نقطة في الثلثين وسائر ما
يتناهى فانه لا اوسط ولا سائر مفاصل الاجزاء في المقادير المتصلة
ووقوع ما بالبين يوجب فيهما من حركة او تجزئة واذا سمعت في
تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه يتاتى ان يفرض فيها
نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتاتى

قسمة فيها * يريد ان الدايرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا
باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثانى الحركة والثالث
الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هى المركز و
حركة الدايرة انما يقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة فى
الجهات المختلفة هى المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض
هذه الامور فوجود مركز فى وسط الدايرة كوجود نقطة فى ثلثيها
اى كما ان موضع النقطة فى الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض
على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض فى غير ذلك الموضع
فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل فى المقادير انما يكون
بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب لاعراض او الفرض
كما مر ذكره قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان
حصول هذه النقطة حاصل فى الدايرة بالفعل قبل التقاطع
والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا فى موضع معين
وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن ساير المواضع
فاذن مركز الدايرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول
فى ساير النقط فاذن يكون النقط غير المتناهية موجودة بالفعل
ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهى بالفعل او القول بان
اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام واذن الحركة ايضا
لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا
يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض و
الدايرة ان لم يفرض فيها شى لم يلزمها شى مما ذكر وهذا الحكم لا
بالدايرة بل الخط الواحد المتناهى له منتصف ولنصفه منتصف
وهلم جرا وهى ممتازة فى نفسها عن ساير اجزاء الخط الا انها ممتازة
بالفرض

بالفرض ولا يرتفع بان نقول انها لا انمة وان لم يفرض
لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به قوله
انت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح فى الوجود والسطح
قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل
واما الذى يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل
الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير و
التخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض
لها ما تتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف تكون
ذلك بعد حركتها * افاد ههنا ان هذه الامور كيف تترتب
فى الوجود وان الذى يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شى
غير حقيقى بل هو تخييلى فقط والفاظ الكتاب غنية عن
الشرح تنبيه ما اسهل ما يتاتى لك تامل ان الابعاد
الجسمانية متمانعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم فى جسم
واقف له غير متنح عنه وان ذلك للابعاد لا للهيولى
ولا لساير الصور والاعراض * يريد بيان امتناع تداخل
الابعاد الجسمانية وكانه يدعى كون هذا الحكم اوليا و
هذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسايل
المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير
ولبناء نفى الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا
ينفذ فى جسم واقف له غير متنح عنه تذكير للاستقراء
الذى اكتسب النفس هذا الحكم الاولى فى مبادى التعلم
به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عن حكم اولى ينبه عليه
بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى

ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى
وسائر الصور والاعراض لاحصة لها فى العظم الا بالعرض
الابعاد الجسمانية هى المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك
فى ان عظمين يجتمعان مما اعظم من احدهما فان الكل
اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضى كون الكل مساويا
للجزء واعلم ان النقطة لاحصة لها فى العظم فلذلك
لا تمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعى على سبيل
الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن
حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا من حيث
الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط
ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث عنها
يرتفع الامتياز الوضعى فمن حكم بان هذا الحكم يشترك فيه
المقادير باسرها ينبغى ان يقول من حيث هى مقادير ه
اشارة انك تجد الاجسام فى اوضاعها تارة
متلاقية وتارة متقاربة وتارة متباعدة وقد تجدها
فى اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما محدودة
القدر وتارة اعظم وتارة اصغر فتبين ان الاجسام الغير
المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد
مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافا
قدريا فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا
بعد مقدارى ليس على ما يقال لا شئ محض وان كان لا جسم ه
يريد ابطال الخلاء والقايلون به فرقتان فرقة تزعم
انه لا شئ محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد فى جميع الجهات

من شانه ان يشغل الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا
لها وقال الفاضل الشارح يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان
لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقى واحدا منهما واقول
هذا تعريف الخلاء الذى يكون بين الاجسام وهو الذى يسمى
بعدا مفطورا ولا يتناول الذى لا يتناهى والشيخ قد
ابطل فى هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه
اجساما تختلف ابعاد ما بينها لتتقدر الخلاءات الواقع بينها
بها فان اللاشئ المحض لا يمكن ان يتقدر بشئ اصلا ثم
بين ان الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة
واللامساواة والتقدير وانه متجزئ على الحدود المشتركة
واضاف الى ذلك مقدمة هى ان كل ما كان كذلك
فهو اما كم متصل اعنى البعد المقدارى واما ذو كم متصل
اعنى الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد
مقدارى ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان
لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية **تنبيه** واذ قد
تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد
الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد
صرف واذا سلكت الاجسام فى حركاتها تنحى عنها ما بينها
ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء ه يريد ابطال المذهب
الثانى وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين
مما تقدم بيانه الى الحكم الذى ثبت فى الفصل المتقدم
احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين فى
باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا

تداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى
الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد
المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا
صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ
هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا
الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم
فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن
ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على
ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام في
حركتها تنحى عنها ما بينها اى من الخلاء ولم يثبت لها اى
للاجسام بعد مفطور ثم من انتج من الجميع قوله فلا خلاء
وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة
لم تتبين قبل **اشارة** ولقد بينا سبب نحن مشغولون
به الكلام في المعنى الذى يسمى جهة في مثل قولنا تحرك
كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن
لها وجود كان من المحال ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف
يقع الاشارة نحو لا شئ فبين ان للجهة وجودا ه يريد
اثبات الجهات والجهة التى يمكن ان يقصدها المتحرك بالاتى
على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه
المناسبة انها كما ستحقق نهايات الامتدادات قال
الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلا
يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها
امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي مناسبة لها

واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان
الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود
والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود
اشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة
لم يكن من المعقولات التى لا وضع لها فيجب ان يكون
الجهات لوضعها يتناولها الاشارة ه يريد بيان ان
الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة
التى لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الاول من
القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد
المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس
ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان
بينا بحسب التصديق فان لميته في نفس الامر موقوفة على
هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذى وضع
قابل للاشارة الحسية **اشارة** لما كانت الجهة
ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة
والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا
اليها ثم هي اما ان تكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير
منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض
لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال
انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال تحرك عن الجهة فان كان
يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان تحرك
عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة فتبين ان الجهة
حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد و

جهة الحركة فيجب الآن ان نحرص على ان نعلم كيف تتحدد
للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وتتعرف
احوال الحركات الطبيعية ٥ يريد بيان ماهية الجهة
وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان
الهلية على بيان الماهية فبين اولا انها موجودة ثم بين
ان وجودها على اى انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية
وهى على ما حققه طرف للامتداد غير منقسم وانما يتحقق
ذلك بوجوب تناهى الامتدادات وطرف الامتداد
بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة
والاشارة جهة وفى الكتاب ظاهر ٥ ولقائل ان يقول
انه قسم الحركة الآخذة نحو شئ ذى وضع الى الحركة اليه
وحركة عنه اى حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة
حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم فى جهة الحركة اما بالقياس
الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد يكون قسم آخر
وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصح الا بالقياس الى
ما لا ينقسم فى بيان الشئ غير منقسم مصادرة على المطلوب
والجواب ان الحركة فى الشئ المنقسم لا محالة لا تكون
اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان والا
لجاز ان يكون جهة الحركة هى المسافة التى تقطعها الحركة
وهو محال فاذن القسمة حاصرة **وهم وتنبيه**
لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد
فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد
البياض بعد فان اختلج هذا فى وهمك فاعلم ان الامرين

بينهما فرق وايضا فان ما تشككت به غير ضائر فى الغرض
اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة تماما
يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل انما يتوخى بلوغه او القرب
منه بالحركة ولا تحصل لها عند تمام الحركة حال من الوجود
والعدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كان
يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذى وضع
ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق
هو الفرق وعليه بناء ما يتلوه هذا الفن من الكلام ٥
الوهم هو شك فى كبرى احدى القياسين اللذين اثبتنا
بهما وجود الجهة وهى قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس
بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهى
التى فى الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض
انما تقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى
واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان
وهو ان يقال المتحرك فى الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان
معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثانى التزام الشك
لان الشك غير قادح فى المطلوب وذلك لان الجهة
التى تحصل بالحركة فى الجهة تكون موجودة ذات وضع
وهو مطلوبنا فانا انما سعينا الآن لان نثبت كون الجهة
موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلى غير برهانى
قال على ان الحق هو الفرق

النمط الثانى فى الجهات

واجسامها الاولى والثانية الاجسام تنقسم باعتبار

الجهات التي يتقدم عليها وتحددها وهو اجسامها الاولى و
الى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية ه

اشارة اعلم ان الناس يشيرون الى الجهات لا
تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات
تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه
ذلك فلنعد لهما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا
يتبدل كيف كان ذلك ه يريد اثبات جسم محدد للجهات
محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في
تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة ويقوم
بعضها على بعض على زوايا قوايم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا
غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا
الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي و
يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قايم بالفوق
والتحت الفوق منهما ما يلي راسه بالطبع والتحت ما
يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار
عرض قامته باليمين والشمال اليمين اقوى جانبيه بحسب
الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد
الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف القدام
ما يلي فوقه وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في ساير
الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا
باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على
بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف
الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم

واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل
الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان
الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة ه
اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين
واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية
والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد
الخطية والسطحية ان لم نعتبر النقطية مثلا المثلث جهاتها
ثلث اقول هذا تسميه بخلاف ما تقرر فيما مر فان
المقرر عندنا ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث
ليست اطرافا للامتدادات بل امتدادات هي اطراف لسطح
ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى
ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل
وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق
مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب
يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع
فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس
فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك
فان القايم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما
يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق و
كان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل
الغرض هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا
يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف
والاول غرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق

والسفل تتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم
فان قيام شخصين على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي
راس احدهما يلي قدم الاخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار
بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من
اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا
ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس و
القدم بالطبع وهو اعلى لا يكون الطرف الاخر من قطر
الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وهو ايضا قوله و
مثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي
منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي
يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان
يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل و
اليمين والشمال ولم يذكرهما ومما يشبههما ان اليمين والشمال
ليست لهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال
بقوله فيما يلينا فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك اولى
لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه
بالانسان واما الاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه
المذكور فوسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه
واحد قطبيه علوه والاخر سفله وذلك شيء لا يتصور فيه
فايدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض
قال فلنعدل عما بالفرض اي فلنتجاوز عنه لان الامور
الفرضية لا تنضبط قوله ثم من المحال ان يتعين وضع
الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد من المتشابه

اولى بان تجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن
ان يقع بشيء خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا
والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يفترض منه حد
واحد ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان
هما طرفان وعلى ان الجهات التي بالطبع فوق واسفل
وهما اثنتان فالتحدد اذا اما ان يقع بجسم واحد من حيث
كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان
يكون واحدهما محيطا والاخر محاطا به او يكون وضع الجسمين
متباين واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل المحاط
به في ذلك التاثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد
طرفي الامتداد بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي
يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء
واذا كان على الوجه الاخر يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد
فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون
محدودا احدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان
يقع منه في محاذاة دون اخرى ممكنة الا المانع يجب ان يكون
له معونة في تقرير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند
فرضه واعتبار وضعه فمن البين ان تقرر الجهة وتحديدها
انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة كيف اتفق بل من
حيث هو بحال الا موجبة لتحديدين متقابلين وما لم يكن الجسم
محيطا تحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله ه تقرير
البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة
ذات وضع فالجهتان المختلفتان بالطبع يكون تعين وضعهما

اما فى شى متشابه خلآ كان او ملآء واما فى شى مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سايرها ولكون الحدود فيه بالفرض وغير متناهية ولكون الجهتين بالطبع واثنتين فحسب فاذن الثانى حق وهو ان يكون ذلك التعين بشى مختلف خارج مما يتشابه وذلك الشى لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا الا ان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك اللتان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذ بطل هذا القسم بقى ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثانى ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخلوا اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضى دخول المحاط فى التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف فى تحديد امتدادين بالقرب الذى يحدد باحاطته والبعد الذى يتحدد بابعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ان كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد و

اما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فباطل لوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثانى ان لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه فى جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه فى جهة اخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فان الوقوع فى كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع مؤثر فى التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا ذا وضع والكلام فى وقوعه فى بعض جهات دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فان علله بهذين صار دورا والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اى وجه يتفق بل من حيث الاحاطة وهى الحال الموجبة لتحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات

اشارة كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعى ويعاوده يكون موضعه الطبيعى متحدد الجهة له لانه لانه تدنيفارقه ويرجع اليه وهو فى الحالين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعى بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفارق ومعه فقط فذلك الجسم له تقدم ما فى رتبة الوجود على هذا بعلية او على ضرب آخر يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان

لا يتحدد به الا القرب ... ولا يتحدد البعد عنه ... فاذن هو

[illegible]

تقدم على الاجسام التى يجوز لها الحركة عليها وتقريره ان
كل جسم له موضع طبيعى فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه
مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه
والاول هو الذى لا يجوز الحركة الاينية عليه و
الثانى هو الذى يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر
ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو فى الحالتين ذا جهة
يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان تتحدد به
جهة موضعه الطبيعى لان جهته متحددة عند وجوده فيه
وعند لا وجوده بل يكون متحددة لاجله حتى يصح منه ان
يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون ذلك
التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم هو علة لجهة هذا الجسم
الذى يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان
يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا فى جهة
حالتى المفارقة والمعاودة والجهة لم يوجد بعد فهو اما
متاخر عن الجهة واما مع الجهة معيه امتناع الانفكاك عنها فاذن
الجسم الذى هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم
على ما يتقدمه او على ما لا يتاخر عنه مما هو معه اعنى الجهة
والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع متقدم ايضا كما
مر بيانه فى بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم
على الاطلاق ضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع فهذا
ما فى الكتاب فظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان
يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل
لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة لان الحركة

تستدعى جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه فما الفائدة فى
تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعى واليه قلنا
الجهات لا تتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام
وبعضها غير طبيعى والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز
الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا لكان البرهان
على تناهى الامتدادات كافيا فى اثبات الجهات التى هى
مقاطع الامتدادات وايضا لهذا السبب خص ما بالطبع
من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالقسر واعلم ان تقدم
محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من
حيث كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون
علة فاعلية لجسم آخر كما يجى بيانه بل من حيث هى ذوات الجهات
اعنى يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون
بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذى
الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب
رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ هاهنا باحد
القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد
امتناع تاخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز
ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح انه ليس
كما ذكر فى النمط السادس فى بيان ان الحاوى ليس علة للمحوى
انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات
الجهة فان تاخر وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء عنه
ايضا والمتاخر عن الشىء ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن
مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا فى

ذاته ممتنعا بغيره وهو محال قوله فيجب ان
يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له
موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان
ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه
يريد ان يذهب اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة
ببيان سائر احواله فقوله في تقرير الموضع والمكان
اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح
الباطن لجسم يحيط بالجسم ذي المكان ويماسه بذلك السطح
والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد
هنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب
نسب بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع
غير ذلك الجسم الخارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه
هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسب بعض
اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من
تحت وهو نسب بعض اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه
ولو لا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر
هذا فقوله الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير
محاط والى ما عداه مما هو محاط فظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول
لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسب بعض اجزائه
الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء
الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع
والوضع بالاعتبارات جميعا واذ تبين هذا وقد تبين فيما
حتى ان محدد الجهة محيط بذات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون

محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرنا
واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات
الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا
انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز
ان يفارق موضعه ويعاوده قوله ولعله لا يكون
المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني
وجود محاط بالاول تحدد موضعه به فيتحدد موضع الثاني
ووضعه ثم تحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة
معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا
المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول
يتحدد موضعه به اى ان كان محدد محيط بما تحدده و
محاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني
ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة و
بنى الامر على التشكك لان غرضه تحديد الجهات كيف
كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى
تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان
كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة
قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على
غيره وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج
في تحدد موضعه الى غيره فان تحدد موضعه متقدم على
موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به
واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محددا للموضع غيره
وحينئذ لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد

آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ
غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم
الثانى فى قوله فان كان للقسم الثانى وجود بقوله يتحدد
بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك
وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثانى لانه
ثانى المتصل التى اولها فان كان واما المراد بقوله ووضع
فيحتمل ان يكون الوضع الذى هو المقولة لان وضع
الثانى بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول
ويحتمل ان يكون بمعنى التعين لقبول الاشارة فان هذا
المعنى لا يحصل للجسم الذى له موضع الا بحصوله فى الموضع
قال الفاضل الشارح سبب التشكل ان الجهة على كون
المحدد هو المحيط الاول لعى كاف انه فى تحصيل جهتى القرب
والبعد ودخول المحاط فى التحديد يكون بالعرض على ما مر
وعليه شكان اولهما ان هذا مستقيم لو كان الاول
متقدما على الثانى حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان
مستقلتان بالعلية واحديهما اقدم فانها مستندة الى ما
اقدم لكن الشيخ سيبين فى النمط السادس ان الحاوى
ليس له تقدم من محويه والا لكان الخلاء ممكنا لذاته فاذن
لا يكون الحاوى اولى بالتحديد من المحوى وثانيهما ان
المحيط كالفلك الاعظم على تقدمه فى الوجود لا يكون
لجهات العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك
الاعظم على تقدير تقدمه فى الوجود او مقعر فلك القمر والاول
باطل والا لكانت النار فى حيزها ابدا بالقسر والثانى

عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذى السطح واذا
اعتبر عروضه للثانى كان نهاية مضافة الى ذى النهاية قوله
والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه
التناهى بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر
يدخل فى تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما
غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه قال
الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهى ليسا جزئين لماهية
الجسم لانفكاك الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه وتصور
الشئ لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم
ونحتاج فى معرفة نا الى الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن
ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد
معرفتهما تاما مكتسبا بحد مشتملة عليهما او لكون تصور الشئ
غير مقتضى لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله
فى السطح والتناهى اقول والجواب عنه ان اجزاء الشئ
فى العقل اعنى الجنس والفصل غير اجزائه فى الوجود اعنى الصورة و
المادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية
وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد
الماخوذة فى حد الجسم تدل على صورته والقبول الماخوذ فيه
يدل على مادته والسطح والتناهى لا يعقل كونهما جزئين عقليين
اذ هما ليسا محمولين على الجسم فبين الشيخ اولا انهما ليسا بجزئين
فى الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهى المتعلق
بطبيعته والجزء لا يكون كذلك ثم اجاب الذين يتصورون كون ذى السطح
وذى التناهى جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما

ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشئ
كما يتقوم بجزءه العقلي وبجزءه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة
بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح
بواحد من هذه المعاني اما الاولان فلما مر واما الاخير فلما
سياتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا
على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم
بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل
عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة
عارضة للسطح والعارض متاخر عن المعروض فكيف يكون عروض
النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب
بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت
السطح للجسم كالاوسط في برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر
وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة
عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو
مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي
ذلك ثم انه اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك اعتبار
حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه
سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة
لا يعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل كيف يخبط في
كلامه ولا يبالي ان يذهب وما حققنا من قبل وهو ان
الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطا
ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة
قوله واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع

يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما
يوجد في آنين محيطان بذلك الآن وبتجدد جميعها على ذلك
المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات
الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه
يوخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في
الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك
ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد
من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل هوية المحل
المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف
لامتناع تبدله على شئ واحد متقوم يكون هو هو في الحالتين
ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشئ هو هو وبين
كونه ليس هو هو والحجة الثالثة وهي اعم من يرد وليبين
مشتملة على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات
وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت و
الكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك
لا يعد الصور من الاعراض قوله وايضا فان حركاتها
بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية
الخفية قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبداء اول
للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا
ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون لها اشتداد
والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية
فنبه هنا على ان الصور النوعية هي الطبايع بعينها بالذات
في اعتبار كونها مبادي الحركات والسكونات طبايع و

باعتبار كونها مقومات للهيولى صورة وباعتبار كونها مبادى
التغيرات فى غيرها قوى قوله واذا امتزجت لم يف[illegible]
قواها والا فلا مزاج ٥ قال الشيخ فى الشفاء لكن قو[illegible]
قد اخترعوا فى قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسا[illegible]
اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ا[illegible]
تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس
حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحد[illegible]
ومنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم [illegible]
جعلها صورة اخرى من النوعيات وقوله ههنا لم تفسد
قواها اشارة الى بطلان ذلك المذهب والحجة عليه بانه
لا مزاج حينئذ بل هو فسادها وكون لان المزاج انما يكون
عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله بل استحالت فى
كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تحدث
كيفية متوسطة توسطا ما فى حد ما متشابه فى اجزائها وهى
المزاج ٥ يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت و
تفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها فى الآخر من حيث
ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال
صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه صار
المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشىء الواحد
غالبا ومغلوبا معا عن شىء وكلها محال فاذن يفعل كل واحد
منها بصورته وينفعل فى كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال
فى الصورة يقتضى الانفعال فى الكيفية الصادرة عنها اذ
المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما يكسر الصورة
الكيفيات

الكيفيات وهناك يستحيل العناصر فى الكيفيات المتضادة
المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل بينها كيفية متوسطة
تستبرد بالقياس الى حارها وتستسخن بالقياس الى باردها
فى الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع فى تلك الكيفية وتلك
الكيفية المتوسطة تسمى المزاج فقوله بل استحالت فى
كيفياتها اشارة الى حركة الاستقصات فى الكيفيات لان
الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل
فيها وقوله المتضادة اى المتخالفة قال الفاضل
الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقى الذى يكون بين
شيئين فى غاية الخلاف لما كان زمهريا الحد منا ولا للمزاج
الثانى الواقع بين استقصات ممتزجة قد انكسرت
كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغى ان يحمل على
نقطة حتى يتناولهما معا فقوله متفاعلة فيها اى الاستحالة
تكون فى حال تفاعل الصور فى الكيفيات وقوله حتى تكتسب
كيفية متوسطة توسطا ما اى اذا كان الحار ثلاثة عشرة
اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب
الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلثين والثلث فلا
تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما
قوله فى حد ما متشابه فى اجزائها وفى بعض النسخ
فى اجزائها اى فى حد من الحدود التى لا تتناهى من بين الاطراف
وذلك الحد يكون متشابها فى اجزاء الاستقصات او الكيفية
التى فى ذلك الحد يكون متشابهة فيكون حرارة الجزء النارى
كحرارة الجزء المائى فهذا بيان ما فى الكتاب وقال الفاضل

امر المزاج مبنى على اثبات امر الاستحالة والشيخ لم يثبتها
الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة
الاجزاء التي ليست في ميعان الهواء وجمود الارض دليل على
وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة
وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما
تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم
الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم
بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها
منفعلة لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات
الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات في
انفسها منفعلة بل المنفعل هي المادة لكن انفعالها هي
استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة
في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان
الصورة النارية مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها
فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة
عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء
بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء البارد
بسبب الصورة المائية وكان تاثيرها فيها نقصان برودتها
كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة
لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار
مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين
متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط
الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة

احدة

احدة تعريف للبسيط ونعني بالطبيعة ما يعم الاجسام
اي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحدا لان
الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة
الواحدة قد تتكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره
هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى و
طبائع اي لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد
منها قوة وطبيعة اخرى يتركب من جملتها شيء واحد فان
مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا
شيئا واحدا قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من
الامكنة والاشكال وسائر ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا
غير مختلف ه ههنا اعراض لا يمكن الجسم في وجوده عنها
كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك و
طبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا ما على ما سيأتي
في الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من
كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها
بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك قوله
فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا غير مختلف ه هذه نتيجة
لقولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
تقتضي شيئا غير مختلف وقال الفاضل الشارح هذا
الحكم ليس نتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة
حيوانية يصدر عنه بها اشياء مختلفة لكن لما كان
الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا
يصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول

وضع المقدمتين المذكورتين ينافى هذا الاحتمال لان
قولنا القوة الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة ينتج
مع كبرى القياس المذكور وهى ان الطبيعة الواحدة لا
يصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة
واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا
الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط
لا يكون ذا قوة حيوانية

اشارة

انك لتعلم ان الجسم اذا خلى وطباعه و لم يعرض له
من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من موضع معين و شكل
معين فاذن فى طباعه مبدا لاستيجاب ذلك ه يريد
بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه
طبيعة تقتضى ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما
وهو الموضع مختلف للاجسام والثانى وهو الشكل
متشابه وساير الاعراض المذكورة يمكن ان تثبت بمثل
هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف
فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم
يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا
خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض
الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع يتناولها واشترط
ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب ربما
يقتضى للجسم موضعا او شكلا قسريا كتاثير الحرارة و
الماء المكعب فى الماء فان احدهما يصعده والثانى
يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين و شكل

معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع
واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها
وفى بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين
وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم
بسبب نسب بعض اجزائه الى بعض لا الذى هو المقولة التى
تعرض بسبب نسب اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل
الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تاثير غريب من خارج و
على هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له
الوضع بحسب نسبة ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد
الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو
كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه
الجسمية الحالة فى الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق
بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك
المعنى ثم قال فاذن فى طباع الجسم مبدا لاستيجاب
ذلك وذلك لان وجود العارض للشئ يدل على وجود
سبب يقتضى ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا او
غير خارج وفى هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا عنه لانا
فرضنا خلو الجسم عما يوثر فيه خارجا عنه وبقى الجسم غير منفك
عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج ويكون اما امرا
مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امرا
يختص كل واحد منها ببعض الاجسام فاذن فى طباع الجسم
شئ هو مبدا استيجاب ذلك الموضع المعين والشكل
المعين وانما قال مبدا استيجاب ذلك ولم يقل مبدا ذلك

او مبدا وجوب ذلك لان الحصول فى الموضع المعين و
التشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن
الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند
زوال القسر ولو كان الطباع مبدا لهما او لوجوبهما
لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدا للاستيجاب كان
فى جميع الاحوال يستوجبهما قوله وللبسيط مكان
واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما
مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا استوت
المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد لما فرغ من
بيان ان كل جسم يقتضى موضعا وشكلا بحسب الطبيعة
على الاجمال شرع فى التفصيل وبدا بالموضع فاعلم ان الجسم
اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضى الا مكانا
واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل
لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذى يقتضى تجزية
المكان يقتضى تجزية المتمكن فمكان الجزء هو جزء مكان الكل
واما المركب فلا مكان يختص به فى اصل الابداع لان التركيب
امر يعرض بعد الابداع وايجاد مكان على سبيل الابداع قبل
التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضى وجود الخلاء حالة
الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب
عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال
وايضا لما كان التركيب لا يقتضى زيادة فى وجود الاجسام
فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط
فاذن امكنة المركبات البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض
فى امكنتها

الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان
المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق
او لا يكون والثانى لا يخلو اما ان يكون للاجزاء التى امكنتها
فى جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية و
حينئذ يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان
او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان
القسم الاول ما يقتضيه الغالب فى المركب مطلقا ومكان
القسم الثانى ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب
فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان
القسم الثالث وهو الذى لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق
ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه و
يكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذى
اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضى بقاءه ثم كالحديدة
التى يجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها و
فى بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين
المتساويين من النار والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون
كل جزء منهما يلى مكان صاحبه فانهما يفترقان ويقصد كل
جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان لم يتركبا على وجه
يكون كل جزء منهما يلى مكان صاحبه فانهما يتجاذبان و
يقفان بالضرورة هناك فالوقوف فى مكان التركيب انما
يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب والرواية الاولى
اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول عنه لا عنه
فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد

بسيط وثلثه مركبة وتعين مكان كل واحد بحسب الطبع او
التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون فى مكان فله
مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام
عليه قوله ويجب ان يكون الشكل الذى يقتضيه
البسيط مستديرا والا لاختلفت هيأته فى مادة واحدة
عن قوة واحدة ٥ ولما فرغ عن بيان تفصيل المكان شرع
فى الشكل واقتصر على البسيط الذى يجب ان يكون شكله
مستديرا لكون المقتضى لذلك وهو الطبيعة واحدا او
كون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد
فى القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها
تختلف لاختلاف انواع النبات والحيوان والكلام فى
ذلك يستدعى بسطا فهو بمباحث البسيط التركيب اليق
فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على
اختلاف طبايعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على
اشتراكها فى طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة
ان يكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان يكون متشابهة
لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان
قيل لم لا يجوز على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى
الطبائع المختلفة يمكن استنادها ايضا الى الجسمية المشتركة
فيها قلنا انها من حيث هى مطلقة كذلك اما من حيث هى
متعينة فمتاخرة عن المقادير التى تختلف باختلاف الطبايع
ولذلك كانت مستندة الى الطبائع ولقائل ان يقول لما
بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول

والقول بان استدارتها زايلة بالقسر ويبوستها مانعة
من العود اليها يقتضى ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشئ
ولما يمنع من حصول ذلك الشئ والجواب ان ذلك
انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا
واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية
لا يخالف اقتضاؤها للشكل بل هو مؤكد له لو خليت وطبيعتها
لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت
الكيفية حافظة للشكل القسرى فهى مانعة عن العود الى
الطبيعى بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية
من وجه وبقائها من وجه عليها واعترض الفاضل الشارح
بان الفلك عندكم لا يقتضى وضعا معينا مع استحالة خلوه
عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا تقتضى
مواضع واشكالا متعينة مع استحالة خلوها عنهما والجواب
ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذى هو
هيئة بسبب نسبة الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا و
لا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضى وضعا معينا والجسم مع
قطع النظر عن غيره يقتضى مكانا وشكلا متعينين فلذلك
حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر التى
يتركز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة
بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول
ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها
اما بسيط واما مركب والاول يقتضى ان يكون شكل الحيوان
كرة والثانى يقتضى ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط الذى
الحيوان

فى المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى
فى محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة
فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام البسايط ما يمنعها عن
ذلك وان كانت فى محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات
والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض
البسايط فى فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل
الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب
تعود الى العلل القابلية فى الفطرة الثانية غير ممتنع فان
الكائن نباتا او حيوانا فى هذه الفطرة انما يتصل به صورة
كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية
بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل فى الفطرة الاولى
الافلاك المستديرة صورة كمالية تفرز من ذلك الفلك
كرة تختص بها من فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء
الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك بلا تبدل فيها ويكون
ذلك بحسب امر فى العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ولا يلزم
من ذلك ان يبقى من الفلك بلا تبدل متمم او ثقوبة منصوبة فيه
بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثانى
بان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى
تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا تقتضى كون
الحيوان مجموع كرات لان حكم الشىء حال الانفراد لا يكون
حكمه حال التركب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة
الواحدة فى المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها فلم يلزم من
ذلك انها تفعل فى اجزاء المحل المختلف فعلها فى المحل المتشابه

لان المحل المنفعل منها ليست هى الاجزاء افرادا بل المركب
الذى هو المحل ولذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل
فعل بسايطها لان المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب
البسايط التى هى كالآلات ليس لها عدة فاعلين متشابهين
الافعال **تذنيب** الجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك
به ويحس به المانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك
فيه **بريد** اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذى
يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحرك بتوسطه
وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما
من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع فى شىء ما يتحرك
المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفى زمان ما وقد يمكن ان
يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان
فيكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون
ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة و
البطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شىء واحد بالذات
وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافات
العارضة لها فما هو سرعة بالقياس الى شىء هو بعينه بطوء
بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن
هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى هى مبدأ الحركة
شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات
المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة فكان صدور حركة
معينة اليها منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية
فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف

نهى الطبيعة فى الكم اعنى الصغر والكبر او الكيف اعنى التكاثف
والتخلخل او الوضع اعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها او
غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه لحال ما فيه الحركة من دقة
القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم انتقضت بحسبه
الحركة وهذا الامر محسوس فى الحركة الاينية تحته المانع
ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق
المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا
سكنه فى الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له
فى حال تحركه ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار
الى كونه محسوسا بقوله وتحس به الممانع واشار الى كونه قابلا
للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف
ذلك فيه اى يضعف بالقياس الى قوة المانع واما بالرواية
الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى امكان
وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل
على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة
الى انه قابل للشدة والضعف قوله وقد يكون
من طباعه وقد تحدث فيه من تاثير غيره فيبطل المنبعث
عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة
العرضية التى يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه
الى ان تزول ه لما كان الميل هو السبب القريب للحركة
بوجه ما كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع
المتحرك وينقسم الى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه و
الى ما تحدثه النفس كميل النبات عند بروزه من الارض و

ميل الحيوان عند انبعاثه الارادى الى جهة ومنه
ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند
انفصاله عن القوس وانما يختلف الاجسام فى قبوله و
الامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف
الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى و
ضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم
اكثر امتناعا من قبول القسرى والاضعف اقل امتناعا
وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة و
ذلك ككون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر
منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة
او للتخلخل الذى لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة
او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة
وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا
بالذات لان الحركة الواحدة تقتضى توجها الى مقصد ما
يلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان
المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد
المقصدين معا ويمتنع ان يقتضى الشئ شيئا وعدمه
معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم
واحد بالفعل بلى كما يجوز ان تجتمع فى جسم حركتان احديهما
بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص فى سفينة
بالذات وحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان
لحجر يحمله الانسان يمشى فانه يحس ثقله وهو ميله بالذات
وتخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذى هو للانسان بالذات

فاذا طرأ على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى تقاوم
السببان اعنى القاسر والطبيعة فان غلب القاسر و
صارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى
ثم يأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معاً فى افنائه قليلا
قليلا ويقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسرى
فى الانتقاص وقوة الطبيعة فى الازدياد الى ان يقاوم
الطبيعة الباقى من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل
ثم يجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها
ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون لا محالة بين قوة الطبيعة
والميل القسرى قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات
المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون
من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعى والنفسانى وقوله
وقد يحدث فيه من تاثير غيره اشارة الى القسرى وقوله
يبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة
الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسرى للطبيعى وعوده
عند زوال القسرى كما يشاهد فى الحجر المرمى حالتى صعوده و
هبوطه وتمثل فى ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية
التى يستحيل اليها الماء ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه
كما لا يجتمع فى الماء حرارة وبرودة بل يكون ابداً متكيفا
بكيفية متوسطة بين غايتى الحرارة العرضية والبرودة الذاتية
تارة اميل الى هذه ويسمى حرارة وتارة اميل الى تلك ويسمى
برودة وتارة متوسطة بينهما ولا يسمى باسميهما وذلك بحسب
تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا

والجواب ان المعاوق هو مقدار الميل الطبيعى وهو الطبيعة لا الميل الطبيعى
فيما يحرك الجسم ... والصغر ان مقدار الميل
هنالك ... ان الميل ... وايضا المعاوق الخارجى تام والميل ... احد
الميلين ... ضعيف فجاز ان يعوقه عن الحركة بخلاف الجد
... ش

يجتمع فى الجسم ميلان بل يكون ابداً اذا حال بين الميل القسرى
الشديد والطبيعى الشديد وتارة يسمى بالميل المنسوب
الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة بعدمهما معا
وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى والطبيعة وكما كان فعل
الطبيعة المائية عند وجود العرض الذى يقتضيه وهو
البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناؤه و
عند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة فى الجسم
ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه
وعند وجود ميل غريب يخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن
الميل ايجاد الميل الطبيعى فهذا ما ينبغى ان يتحقق ليندفع
الاشكالات التى يورد فى هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع
الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوى
وضعيف متساويين فى الصعود ولكان وقوف حبل
تجاذب طرفاه بقوتين متساويين ممتنعا قوله وانما
يكون الميل الطبيعى لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع لما
كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعى
اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل
وهما بسيطان وما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية
يكون لحركاتها وجهات حركتها قوله فاذا كان الجسم
الطبيعى فى حيزه الطبيعى لم يكن له فيه ميل لانه يميل
بطبعه اليه لا عنه لما كان الطبيعى الى جهة انما يوجد
الخروج عن المكان الطبيعى وهو حال غير طبيعى كالحركة
يجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع

الله

فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم الذي هو نقطة ما والافلاك من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها قوله كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكان الحركة بالميل القسري افتر وابطاء لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجيء من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطاء الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه

اشارة الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة آخر فيه ميل ما ممانع فبين انه تحركها في زمان اطول وليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك

المتحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل تحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا مقسورين ذي ممانع وغير ذي ممانع فيه متساويتي الاحوال في السرعة والبطوء هذا محال ه يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطوء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطوء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطاء في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطاء مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وتبين من ان الطول في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطوء واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطوء تستدعي شيئا آخر لانا بينا ان الحركة

يمتنع ان يوجد الا على حدٍ ما منهما فهي مفردةً غير موجودة
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلاً والحركة تنقسم الى
نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تجدّد النفس حالها من
السرعة والبطوء المتخيلين لها بحسب الملايمة وتنبعث عنها
الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة او البطيئة
واما غير النفسانية التي مبداها طبيعة او قسر فيحتاج الى
تجدد حالها تلك اذ لا شعور ثمة بالملايمة وغيرها فهي بحسب
ذاتها تكاد تحصل في زمان غير لو امكن واذ لم يمكن ذلك
فاحتاجت الى ان تجدد ميلاً يقتضيها وحالها تجددها ولا
ذلك الا عند معاوق بين المتحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك
لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والميل
في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما
يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون بشيء آخر
اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق
اما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه
كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج فهو
لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن
ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو
الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان فيهما
... الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين
... الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء
... الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت
الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق

خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود
معاوق داخلي فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي
يجوز ان تتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال
في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية
لاختلاف السرعة والبطوء فكانت نسبة المعاوقة الى
المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة
بازاء البطوء في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة
فيهما على التكافوء اعني القلة في احديهما بازاء الكثرة
في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني
القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت
ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافةً ما في زمان
وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر
وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا
محالة يقطعها في زمان مساوٍ لزمان عديم المعاوقة ويلزم
من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة لا في زمان بل
في آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير مقاصدهم
في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين كالشيخ
ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح
وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة
زمانا فيستجمعهما واجدة المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها
فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما
تختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها وتختلف زمان
الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يكون على ...

الخلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا
يمكن ان يستدعى زمانا لانها لو وجدت لامع حد من السرعة
والبطوء فى زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع حركة اخرى
فى نصف ذلك الزمان او ضعفه كانت لا محالة ابطاء او اسرع
من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين
فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف ولنرجع الى المتن فالدعوى
المذكور فى الكتاب ان الجسم الذى لا مبداء ميل فيه بالطبع
لا يمكن ان تحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع
عدم مبداء الميل الذى هو المعاوق الداخلى مسافة فى
زمان وليتحرك مثلا فى تلك المسافة جسم آخر فيه مبداء ميل
ومعاوقة ما فظاهر انه تحركها فى زمان اطول وليكن جسم
ثالث فيه مبداء ميل ومعاوقته اقل من على نسبة يقتضى
ان يقطع فى ذلك الزمان عن ذلك المتحرك مسافة اطول من
المسافة الاولى على نسبة زمانى ذى الميل الاول وعديم
الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة
الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف فيكون فى
مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان نسبة الزمان
الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما
المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل
الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر
القوى ربما لا يكون كنسبتها قال فان قيل قوى الجسم ينقسم
بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع
الاجزاء ولا يتوزع عليها بل ينعدم عند التجزية وايضا فان
على وجه يكون زمانها اقل من زمنه المفروضة وبجعل المعاوقة
اجزاء لا زيادة عليها بعد تفردها وتجردها وحينئذ تكون الاعتراض واردا على
ما ذكره ولكن يلزم منه التزام القول بالجزء الذى لا يتجزى
دل

دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا
على احتياج الطبيعية واعاد ما ذكروه بعينه ثم قال ويلزم منه ان
يكون فى الاجسام الطبيعية مبدآن لميلين مختلفين يعوق
كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية
هناك قلنا فليكن كافية ايضا فى القسرية ثم قال ويلزم من
ذلك بعينه ان يكون بعينه ان يكون فى الفلك ايضا معاوق
لانه مستمر فى الجميع والزم منه محالات والجواب عن
الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل فى موادها وينقسم
بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهى كالصور و
الطبائع ومنها ما يحل فى جملة منها ولا ينقسم بانقسام
الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا
وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن
التاثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجى وقد
اشترط فى الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن
الثانى انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى
معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق
داخل الجسم البتة بل هو محال فى الطبيعية كما مر فهو هناك من
خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما فى القسرية
فلا لان الحجة بعينها قايمة مع فرض التساوى واما
الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بينا من الفرق **تنبيه**
يجب ان تتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع
فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة
ذى ميل ما لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم

نسبة كالا نسبة للنقطة الى الخط وحينئذ ان كانت حركة
عديم الميل واقعة فيه وحركة ذى الميل فى الزمان المنقسم
لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب **وهم**
وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم
ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان
يكون جسم من الاجسام كيف اتفق له فى مبدء حدوثه من
محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا يتعرى من تعاورها
اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض لكل مدرة ان تصير
مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب غير ذاتها
وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا تنفك مع اختلاف احوالها
عن مكان طبيعى جزئى تختص بها لا استحقاقا فلذلك
فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه
وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام فى الشكل
يجب ان تعلم اولا ان كل شئ فقد يمكن فرضه متبرئا عن اللواحق
الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم
كذلك وانظر هل يلزمه موضع وشكل واما المحدث فانه
لن يخلص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا
لاستحقاق بوجه ما من طبعه او لداع مخصص او اتفاقا
فان كان لاستحقاق فذلك وان كان لداع غريب غير
الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نفضناها
عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم
ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة فقد تبين ان
الجسم يقتضى بالطبع موضعا وشكلا معينا فهذا الوهم

يشكك فى ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب
الجسم للوضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا
فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على
حكمه الاول وتقريره بحسب ما فى الكتاب ان يقال ليس يجب
ان يكون ذات كل جسم هى المقتضية لان يكون له موضع او
وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى المذكور
وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل
لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال — وذلك لان من
الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم فى ابتداء حدوثه
بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب
خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او
مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار
ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوضع
اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر فى المنطق ثم لم ينتقل
بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان عليه
الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل
مدرة جزء من الارض ان تصير مكانها الجزئى مختصا بطباعها
دون مكان مدرة اخرى لسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله
عن الارض وحصوله فى موضعه على ما هو عليه وان كان بمعونة
ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للفصل فى ذاتها لما امكن لذلك
السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف
احوالها لا تنفك عن مكان طبيعى جزئى تختص بها لا بحسب
استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان

فيما نحن فيه كذلك اى يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل
جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور
مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا
تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شئ فقد يمكن
فرضه منفردا اعنى كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته
ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا
الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته
يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم
كليا مناقضا للتشكك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع و
اقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام
وليس مما يلزم الجسمية ثم قال واما المحدث وقد خصه بالذكر
لامكان ان يقع التشكك به اكثر فانه لن يخص الجسم
بمكان دون مكان الا لمرجح يرجع اما الى الجسم كاستحقاقه
بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه
واما الى المحدث لداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق
والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق
الغريبة التى اشترطنا قطع النظر عنهما واشار مع ذلك الى
ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو
الذى يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له
فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب

اشارة الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه
فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل
جاعلة ويقبل التبديل فيها من طباعه الا لمانع واذا كانت

هذه الحال في الموضع والشكل الوضع امكن الانفصال
عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل اه احوال الجسم
لا يخلو اما ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل تمكن والواجب
بحسب طبعه لا يمكن ان تتبدل وتزول وغير الواجبة انما
تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال
قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست
بقابلة لهما بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل
والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن
انفصال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن
ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبداء ميل
بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام
في مواضعها الطبيعية واجب لعلل يقتضيها الاصول ثبتا
فانفصالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها
اما لكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انفصالها عنها
ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب
فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبتنى عليه ما
يتلوه

اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض
اجزائه التى تفرض اولى بما هو عليه من
الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا
لشئ منها فهي بعلة والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها
واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون
الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير اه يريد
اثبات مبداء ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس بعض

اجزايه التى يعرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع
ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه
من الوضع والمحاذاة لنعلم ان الوضع الذى هو ممكن له هو الهيئة
التى تعرض بحسب نسب اجزايه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له
والجهة ان هذا الوضع انما يعرض من امر غريب فاذن ليس
بواجب بحسب طباعه فهى بعلة لما مضى والنقله عنها جايزة
فالميل فى طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم
ان وجود مبدا ميل مستدير فى جرم بسيط يدل على امتناع
صدوره بما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق
عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او
مركب يمنع وجوده عند المحدد ووجود مبدا الميل وعدم
العايق يدل على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود
الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك فى هذا الموضع
سيشير اليه فى موضع اليق به والفاضل الشارح اورد
ههنا حجة من نفسه وهى ان محدد الجهات بسيط لان
المركب يصح عليه الانحلال وينعكس هذه القضية الى قولنا ما
لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه
الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط
يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزايه فى الماهية ثم قال
وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض
على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشى فقط واما
ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود
الميل المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضى حصول

سبب الاحتراق فيه والثانى غير معلوم لان العلم به يتوقف
على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر
بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض ايضا
بان الاجزاء التى يدور الفلك عليها مما لا يتناهى فلو لزم من
تشابه اجزايه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته حركات
مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا يتناهى بحسبها
واورد اعتراضات اخر بعضها فى حكم المذكورة وبعضها يتحلل
بما تحقق من الاصول المذكورة واقول فى الجواب عن
الاول ان الامكان بحسب ذات الشى يكفى فى هذا المطلوب
لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن
فرض تحريك القسرى المقتضى لوجود الميل بالطبع وعن الثانى
ان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتى غير
غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة
المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتى
الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع فى هذين لان
الحركات البسيطة منحصرة فى ثلثة حركة من المركز وحركة
اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان
وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع
الفلكية بان يستدير عليها الفلك من سايرها يجب ان يكون
بحسب تخصص عايد الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا حكم
يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل و
لما وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المختص بالاجمال
وحكم بان ذلك المختص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة

على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم
واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن
ليس يجب ان يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عند بعض بل
بحسب نسبة اما الى شئ من خارج واما الى شئ من داخل واذا
كان ذلك الجسم اولا ليس مما يتحدد جهته ووضعه بمحدد من
خارج محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل معناه ما
ذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل باى معنى هو
تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك
قد يكون لساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن
تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من
الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا
على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على
الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا في شئ من الحركة او القطب
او المركز واما اذا توافقا في الجميع فلا يكون عند الساكن
كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق
ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك
محدد الجهات فاذن تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على
الاطلاق بل يجب بشرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق
اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له
قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه
مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا يخصه و
يكون احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول
الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا

مستقيما الى المكان الذى بحسبها وان كان في المكان
الذى له بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة
ما هذا المكان مكانه فزحمه فجوهر متمكن هذا المكان
بالطبع قابل للنقل من مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل
كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم يريد بيان ان كل ما يجوز
عليه الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم والكون و
الفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور
المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجئ بيان اثباتهما
في جزويات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل
للكون والفساد قبل كون الفساد نوعا آخر وبعد الكون
نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته
النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان
بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء هذا المطلوب
وهى في الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل
البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع المطلوب
مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه
المسئلة بان يقال الطبايع المخالفة لا يقتضي من حيث
هى مخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله
لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد
[illegible] خارجا عن الآخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم
حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية
التى هى الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في
مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة

الكاين ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني
يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب
صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي كان يه هذا
المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حينئذ
حتى يحصل هو في مكانه فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان
بالطبع قابل بجوهره للتنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون
هو فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرجه عنه وانما قال بجوهره
متمكن هذا المكان قابل للتنقل ولم يقل فهذا المتمكن
لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل
تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كاين وفاسد ففيه
مبدأ ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان
تشككت وقلت يكون ذلك المتكون لصيق الجسم الذي
انتقل الى صورته بالكون فقد اوجبت لنوعيته ان يقع
خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل المجاور الوهم
هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كاين وفاسد و
ذلك ليس بواجب لان المتكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج
فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكاين قبل تكونه ملاصقا
للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس
لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا
يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال اللاصق
هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور
الشيء غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان فاذن انتقاله
اليه واجب وتحقق ذلك بان يقال مكان اللاصق اما طبيعي

للكاين او غير طبيعي والقسمة مترددة والبيان عليها عايد
اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير
يستحيل ان يكون في طباعه ميل
مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء
وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مفارقة له مبداء
لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو ما وجوده
عن صانعه بالابداع ليس مما يكون عن جسم يفسد اليه او
يفسد الى جسم يكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن
عدم واليه ولهذا فانه لا ينخرق ولا ينمو ولا يستحيل ولا يذبل
استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده
هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية والثانية
جزوية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في
طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان
الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة
اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا
تقتضي توجها الى شيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه
اي بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي
في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في
مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي
جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا
عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا
تقتضي امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد تقتضي
والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد

بالحقيقة يقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشئ هو استدعاء
المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء
يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم
سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس بشئ آخر
غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر
مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما
منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان
طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع
طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك اسندت احدى
الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأهما
شيئا واحدا واما المسئلة الجزوية فهي ان محدد الجهات لا
ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا
فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدأ له
مفارقته لموضعه ولفظة ايضا في قوله وقد بان ايضا يدل
على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع
على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان انخاذ محدد الجهات
من موجده انما يكون على سبيل الابداع اى لا عن شئ لا على سبيل
التكوين عن شئ والثانية انه لا يفسد الى شئ آخر يتكون عنه
وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له
كون وفساد فعن عدم واليه والفايدة فيه ان الكون والفساد
قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اى
على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون
هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع في هذا

الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات
بل يمتنع عن اطلاقهما بالمعنى الاول والثالثة انه لا يجوز
الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء
على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا ينخرق واشار
بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يتكون
ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد
من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة
الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة
واشار الى ذلك بقوله ولا ينمى فان النماء هو الازدياد الطبيعي
للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول
ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان
خروج الجسم عن مكانه او تخليته عن بعضه الخامسة انه لا
عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم فيده
بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده
وتلون الهواء منه لان سائر الاستحالات جائزة عليه بل
لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة
المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج
فيه الى بيان ابسط لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض
من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز
عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية ويتبين ايضا
من ذلك ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة
في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصور النوعية وفي
الخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها وفي

واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع
وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك
وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة
فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة
ولعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه
الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك
تنبيه الاجسام التي قلنا نجد فيها قوى مهيئة
نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم
وروائح كثيرة ش لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام
الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال
الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد
خالية عن اجناسها وهي اوائل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه
لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها
المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قلنا اي
العنصريات وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقرا
وقوله قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة فالقوى قد مر
انها مبادي التغيرات وتختلف ماهياتها قد تكون صورا
وقد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئتها نحو
الفعل هي ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل
بها هي موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير
بها موضوعها مستعدا للتاثير في شيء آخر فهي مبدأ للتغير والقوة
المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها مستعدا
للتاثر عن شيء آخر فهي مبدأ للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان

ملموستان وقالت القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من
شانها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق
المختلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من
شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في
الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف
بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان تشتمل الا على
اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على ماهياتها
الحقيقية فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك
هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية
نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد
متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده
بل الجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو تبريد العضو بحيث
يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في
مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية نفاذا
ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل العضو تاثير القوى النفسانية
فظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل
بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل
ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان
للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات
المنتسبة الى الحرارة والبرودة في بابهما ليقاس سائر ما يجري
يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة وهي الحلاوة
والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض
والتفاهة وانها تحدث من تاثير الحار والبارد والمتوسط

بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات
الممكنة بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب وأما الروائح
فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعاً
فعليان لانفعال مشعري الذوق والشم عنهما والتأمل في
طبائع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الأول
وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل مثل
الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها
في الذوق وقيد الروائح بالكثيرة لانها غير مخصرة **قوله**
وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة و
اليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة ه
قسم الانفعال الى السريع والبطيء لئلا يتشكل في الصلابة
وامثالها في اسنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل
موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئاً والرطوبة قد فسرها الشيخ
بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل و
اليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفاً لها لانه لو اراد
التعريف لذكر قبلاً تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه
الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب
على الهواء ويطلقون على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك
هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في
الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر
الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف
عدم البلة عما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في
هذا الموضع لانه لم يرد ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك ما مر

بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات
الاعتبارية وأما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى
الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه و
لا يمتد كثيراً ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز من
الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها
قال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلاً
فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثاني التشكل والثالث
استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل
الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك امور ثلثة ايضا **الاول**
عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس
الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم
وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو
اللاانفعال فرجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان
يكون الجسم بهما مستعداً للانفعال وعدمه عن المشكل الحاضر
وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن
لا فرق بينهما بحسب تفسيره **واقول** الرطوبة واليبوسة
ينسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة
واللين لا ينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية
والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات
والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند
تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما
محسوسين بل ذكر معنى الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما
ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي

سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية
كانما نفسرها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشئ الذى تركب
مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المثنى
واستعداد الانفتاز مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق
بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى
اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره الفاضل
الشارح واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضى سهولة
التشكل مع عسر التفرق والشئ بها يمتد متصلا وتحدث من
شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة
والهشاشة اسمان لما يقابلها وظاهر ان هذه الاربعة تنتهى
الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشئ معدا
نحو انفعاله **قوله** ثم اذا فتشت واجدت التامل وجدنا
قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة و
المتوسط الذى يستبرد بالقياس الى الحار ويستحر بالقياس الى
البارد واعنى بهذا انك تجد فى كل باب منها اذا اعتبرته ان
جسما يوجد عديما لجنسه مثلا لا لون له ولا رائحة ولا
طعم او وجدته منتهيا الى الحرارة والبرودة او اللذع او التخدير
وكذلك الحال فى الهيات المعدة للانفعال فان التفتيش يلزم
اجسام العالم التى تلينا رطوبة او يبوسة لانها اما ان
يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها للتشكل من غير
ممانعة فتكون رطبة او يصعب فتكون يابسة واما التى لا يمكن
فيها ذلك اصلا فلغيرها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك
فقد يعرى عنه جسم جسم او ينتهى لها بين انتماء اللين والصلابة

واللزوجة والهشاشة وغيرها ه الاجسام العنصرية قد
تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة
والسبب فى ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات
انما يمكن بتوسط جسم ما كالهواء او الماء ولا يمكن ان يتوسط
المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحد من هذه الحواس
لا تدرك المتوسط الذى يتوسط لها بل تجده خاليا عما تدركه
فى تلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى المتوسط
وايضا قد تخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس
فلذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات ثم التامل و
الاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات
احدهما وهو الفعلى والاخر جنس الرطوبة واليبوسة وكما
يتوسطهما الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الانفعالى
والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان تنتهى عند
الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات
اوائل الملموسات وهى التى بها تتفاعل الاجسام العنصرية
وينفعل بعضها عن بعض ويتولد عنها المركبات والفاظ
الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما الذى لا يمكن فيها ذلك
اصلا هو الفلكيات **تنبيه** فالجسم البالغ فى الحرارة
بطبعه هو النار والبالغ فى البرودة بطبعه هو الماء والبالغ
فى الميعان هو الهواء والبالغ فى الجمود هو الارض ه اراد ان
يشير الى ان العناصر اربعة وبعينها ولما كان لها بعد كونها
اجساما طبيعية اعتبارات منها انها استقصات المركبات
ومنها انها اركان يحصل بنضدها عالم الكون والفساد

بالاعتبار الاول بحث عن احوالها بحسب ما يجرى بينها من
الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركب ويستدل
بذلك على عدتها وبالاعتبار الثانى بحث عن احوالها بحسب
امكنتها المترتبة وما يجرى مجراها ويستدل بذلك عليها
ايضا وهذا الفصل مشتمل على الاستدلال بالاعتبار
الاول وقد حاذى فى ذلك كلام الشيخ الفاضل ابى نصر
الفارابى فانه قال فى مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه
العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد
البرودة بطبعه هو الماء والجارى هو الهواء والشديد
الانعقاد الارض فقوله فى تقريره قد نظمه مما مر ان كل واحد
من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى
انفعالية وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها
بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض
الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء و
اليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ فى الشفاء وكان
عنده فى هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام
التى لا تدفع لا على التعمق فى البحث اقتصر على الاستدلال بما
لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واذا وجد الفعليتان فى
الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع اعنى النار والماء
اظهر والانفعاليتان فى الباقيين اظهر نسبتهما باسناد
كل واحدة من هذه اليها وبدا بالنار فنبه بقوله البالغ فى
الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تتقوم
بجوهرها الذى لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك
الحرارة

الحرارة اعنى تلك الصورة النوعية واورد القضية فى صيغة
تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما
سواها ومعرف لماهيتها وكذلك فى الثلثة الاخر وانما اعتبر
فى الرطوبة واليبوسة بالسيلان والجمود لوقوع التنازع فى
مفهوم الاوليين دون الاخريين مع ان المراد عنه واحد
قال الفاضل الشارح وانما قال بطبعه فى النار والماء لا
فى الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة
النار والماء هى الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان
صورة الهواء والارض هى الرطوبة واليبوسة فازال ذلك
الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار
هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على
الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس اولى
قال وهذه الاحكام ليست مما لا اختلاف فيها فان بعض
المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة فى حيزها لا
تكون فى غاية الحرارة ورد عليه الشيخ بان وجود القوة المسخنة
والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثم فالسخونة
الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير
الشيخ ابو البركات البغدادى من المتاخرين الى ان الارض
ابرد من الماء لانها انما كان الاحساس ببرودة الماء
لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان
النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد
واما السيلان فان كان هو البلة فالمائع هو الماء لا غير وان
كان هو سهولة التشكل فالمائع هو الثلثة غير الارض والنار

اولى بخلاف الاسخن الطف وارق قواما وليس بسهولة
التشكل الا لرقة القوام واللطافة واقول ان الحكم
البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان احر الاجرام في
النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشد ما تبعها
هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه الا القياس او
استدلال وذلك باب آخر اعرض عنه ههنا واطنب القول
في الشفاء قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف
يتشبه به الماء اذا سخن ولطف ه لما فرغ من تعريف العناصر
بالكيفيات الظاهرة وتعينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات
الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض و
يبوسة النار اما رطوبة الماء فظاهرة كبرودتها وراعى
الترتيب المذكور فيه فابتدا لذلك بحرارة الهواء وانما قال
الهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه
بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار
ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يتبين بعد
كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه
به اذا سخن ولطف اي تخلخل وتشبهه به فبتسخنه وتصاعده في
حين لا تكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها اي البخار هو
اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال
ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل
والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو
ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن
اخف والطف منه لكنه اخف والطف منه فهو اسخن

والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت ه
فهو الاستدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة
المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح
الحارة وغيرها قوله واذا اخمدت النار وفارقتها سخونتها
تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب
يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها
على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة و
صارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه
نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الادخنة
والابخرة المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان
هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل
الرطب وهي اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت
لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة
وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكاه الشيخ
يشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت
مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها
الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها
قوله فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا
تستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث
فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء ه اقول
لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان
البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الآثار
يدل على تباين مصادرها ثم [illegible]

فاستند اقتضاؤها للامكنة المخالفة على ما يشاهد الى اختلاف
الصور وهيولية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف
الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق
الاستدلال بهم على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاؤها
المخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به
على امر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمراد
بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على
ثلثة هي صعود الهواء من حيز النار ونزول الماء منه و
صعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء
وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط
الهواء من حيز النار وهو خفي قوله وذلك في الاطراف
اظهر الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه
الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما
فينتقص معاوقته فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية و
الهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر تنبيه من
ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه
مجتمعا تحته مقلا له لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى
واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك
الحال في الحركات لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل
المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين
الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين
الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان
يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل

بالقسر اما بجذب مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك عنها كان
من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة
الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغير والقسرية
بخلافها وذلك لان الاكبر يكون اقوى طبعا فهو اشد ميلا
واقل طاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من
اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما يتحرك
بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر
ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه لان
قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن
الاثقل يسبق الى تحت فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك
يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع
الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء و
الماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك الحال في الحركات
الاخر تنبيه قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى
من الهواء كلما نشفته مدد الى اي حد شئت ولا يكون
ليس الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف
واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء ولذلك قد يكون
صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواءها فيجمد سحابا لم
ينتقل اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم
يرى ذلك سحابا يهبط ثلجا ثم يصحى ثم يعود يريد اثبات
الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها
في الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع
في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن

وسمى فسادا وكونا كما مر ونغيرها بكيفياتها يقع فى زمان
لانها تشتد وتضعف وسمى استحالة والفساد والكون انما
يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الاخر ولما كانت
العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل
واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون
والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة فى الثلثة
لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا
على سبيل الطفرة فان الاطراف لا تتكون من الاطراف الا
بعد تكونها اوساطا اعنى لا تتكون الهواء من الارض الا
بعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة
تكونين والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلثة ازدواجات
احدها بين النار والهواء والثانى بين الهواء والماء و
الثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج على
نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع
الاولى ستة فهى بسايط واربعة من الباقية تتركب من
بسيطين وهو تكون الهواء من الارض وتكون الماء من
النار وعكسهما واثنان مركبان من ثلثة بسايط وهما تكون
الارض من النار وعكسه فالشيخ بدا بالازدواج الذى بين
الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية
وهو كما ذكرناه يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من
الماء والثانى عكسه وكان الاول مشهورا لكثرة المشاهدة
فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير
الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار

اجسام

يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية
ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر فى الماء بل حدثت
وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره
الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين
يكفى فى ابانة كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود
النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على
نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين
احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد
واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من
الهواء وذلك لان الندى الذى يوجد هنالك اما ان تكون
من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يتكون منه بل اما ان
يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكروا الكون
والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابى البركات وغيره
او يترشح مما فى داخله والاول باطل لان الهواء
المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء
خصوصا فى الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية
فقد تصاعدت جدا لفرط حرارة هوائية ولا يبقى مجاورة
للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء
اما نفاد تلك الاجزاء اذا توالى حدوث الندى بعد تنحيته
من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون
الاناء بحاله الاولى واما تناقصها فيكون حصولها كل مرة
انقص مما كان قبلها واما تراخى ازمنة حصولها فيكون بين
كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على

تقدير ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هواء ابعد من الاناء
اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة
مع جذب حرارة الهواء اياها لا تتمكن من خرق حجم كبير
من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث
الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان ينحى من الاناء
ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من التبرد واشار
الشيخ الى ذلك بقوله كلما لقطته مد الى اي حد شئت و
قيل على ذلك ان كان برودة الماء مقتضية لفساد الهواء
المحيط بالاناء وجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة
يسيل الماء حينئذ ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا ماء الى
ان يجري الماء جريانا صالحا واذ ليس كذلك فعلم انه حدث
من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الاناء
لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف
يحفظ الكيفية بطيا واذا الح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه
بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما يوجد الاواني
الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك
المايعات والاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف
به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المطيف
به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما
دام على سطح الاناء اما اذا نحي منه واتصل الهواء بالسطح عاد
الى افساده والثاني هو ان يقال الندى يترشح مما في
داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد
يوجد من غير ان كون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذي

لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يكون الندى
الا في موضع الرشح بانه لم يوجد الا في موضع الرشح مطابقا
للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى
هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فدل
قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه
بكونه عن الرشح فان هذه الصيغة يفيد هذه الفايدة والثالث
ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي
ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه
وليس كذلك واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون ذلك
عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين
صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد
الثاني بالسحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء
لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر
ولا من انعقاد بخار يصعد اليه ثم يزول ذلك السحاب ثلجا
بحيث يعود الصحو ثم تولد مرة اخرى وهو المراد من قوله و
كذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب الصر هواها
الى قوله ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو في اللغة
على ما قال صاحب الصحاح برد يضر النبات والشيخ قد حكى انه
شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد
يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان
الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان
تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجمدية
اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تخفى الشمس عنها سنة

اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان
انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء
ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن
يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء
والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا و
ذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هو ولا
انها على اي شرط ينبغي ان تكون ولا ان المانع اياها عن
ذلك اي شيء هو واذا لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون
والفساد فلا يلزمنا النقض لعدم الكون والفساد عند
حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد و
مشاهدة ما يقتضي حصوله فمما ثبت ذلك لمن شاهد و
اعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد موجبا هو البرودة
مثلا وانفعال ما فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون و
الفساد حكم بعد ذلك بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة
وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح
في علمه بامكان وجودهما **قوله** وقد تخلق النار
بالنفاخات من غير نار **ه** لما فرغ الشيخ من الازدواج
اشتغل بالثاني هو بين الهواء والنار اما صيرورة النار
هواء فظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء على ما
يشاهد ولا يبقى حرارة محسوسة ولذلك لم يذكره الشيخ
واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات
من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد
الطريق الذي يدخل فيه الهواء الجديد كما يشاهد من نزول

ذلك **قوله** وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة
يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية فتشرب
حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض
فلها هيولى مشتركة **ه** هذا هو الازدواج الثالث وهو بين
الماء والارض وبدا بصيرورة الارض ماء فقال وقد تحل
الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرفه ذلك اصحاب
الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما
بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر
ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية التربية
المحترقة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة
بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد تجمد
مياه جارية فتشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض
المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا
العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودا بالقياس اليهما و
لم يستانف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج
واحد ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان
يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير الحركة
المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره
الشارح مما افضته قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات
المشاهدة يحتمل ان تكون استحالة في الكيف مثلا الهواء
الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء
في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت
الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار للامور المحسوسة

وعلى تقديره فيحتمل ان تكون العناصر جميعها جسما واحدا
متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال
اليها العناصر مع زوال السبب المقتضي اياه دل على حدوث
صورة يستحفظها

اشارة وتنبيه

هذه هي اصول الكون والفساد في
عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحرى ان يتم بهاعدة
ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق نحو
نفسه فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق
كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء ه قد عرفت ان لهذه الاجسام
اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان
العالم ومنها انها استقصات تتركب المركبات منها ه
عناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من
حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون
باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها
اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف
الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في
هذا الفصل حال امكنتها في النضد والترتيب وتبين بذلك
انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه
هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها و
قوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية
وقوله هي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء
ذاتية للعالم وتقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان
للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لاتكون اولى فالاول للجميع هي

العنصر
الحركات

هذه وقوله وبالحرى ان تتم بهاعدة ذوات الحركة المستقيمة
اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين
يوجد خفيف مطلق نحو نفسه جهة فوق كالنار اشارة الى
الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما
ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق
فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس
بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف
المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز
ويقتضي طبعه ان يقف طافيا حركته فوق الاجرام كلها والثقيل
المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن
المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة
الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام
العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في
طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
حركة الى المحيط لكنه لايبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك
عن المحيط ولا يكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم
لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب
في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار
نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل
وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس
بهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار
الاول لايبرء من المحيط ما يبرء النار قال الفاضل
الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف

ليكون القسمة حاصرة وليكون منا ولا للعنصرين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان منا وانما مثل بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان **قوله** وانت اذا تتبعت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه هذا بيان انها تنحل اليها المركبات وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود **قال** الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هي بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها استقصات المركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح في ميل الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله ليس بقوي لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول عنه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا بقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء

الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى المخلوط ليس ببعيد على سياقي وانكار وجود النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء كان الاستعداد لقبول النارية اقوى **تنبيه** هذه تخلق منها ما تخلق بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل حساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا فجميع هذه الصور كمالات مختلفة اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا

من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب
الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا
بسبب المبدا المفارق فانه كما سيتبين موجود احدى
الذات متساوى النسبة الى جميع الماديات فهو اذن
بسبب امور مختلفة والامور المختلفة فى الهيولى بعد
الجسمية هى هذه الصور الاربع النوعية التى اجسامها مواد
المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها
لان الاختلاف الذى يكون بسببها لا يزيد على اربعة
فهو اذن بحسب احوالها فى التركيب وفيما يعرض بعد التركيب
والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاستقصات فى
القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له
ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك
الاختلافات الغير المتناهية هى اسباب اختلاف المركبات
فقوله هذه اشارة الى الاستقصات الاربعة وقوله
تخلق منها ما تخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله
بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب و
قوله يقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب
لاختلاف مقادير الاستقصات بقياس بعضها الى
بعض وقوله معدة لخلق مختلفة اشارة الى ان الاستقصات
انما يصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن
مبداها المفارق والخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم
بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات المختصة
بالكميات والمراد ههنا مبادى تلك الهيات التى هى الصور

وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها
وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة ولكل جنس منها
مزاج جنسى له عرض بين حدين لا يخرج ذلك الجنس بالتجاوز
عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين و
كذلك المزاج النوعى على الامزجة الصنفية والصنفى على الامزجة
الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة
الواقعة لبعض الاستقصات الى بعض فى المقادير قوله
ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياته
المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل
ما يعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والميعان و
ماهيته محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة
لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف
وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض
والاعراض كاينة ما كانت لواحق فلذلك لا يعد الصور من
الاعراض ه يريد ان يفرق بين الصور التى هى الكمالات الاولى
وبين الكيفيات التى هى من الكمالات الثانية وانما احتاج الى
ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن
الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة
اى صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما تبين فى
النمط الاول منها ينبعث كيفياته المحسوسة واستدل
على ما بينهما بثلث حجج اثنتان منها لمية الحجة الاولى قوله وربما
تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن
وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والميعان

وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وماهيته محفوظة ومن
صورته النوعية فاذن المتبدل له غير المحفوظة في هذه الاحوال
وقوله الفاضل الشارح ان النار لا يبقى نارًا بعد زوال
الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان و
الجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقًا فغير مسلم فان قيد الحكم
بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان
استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه
اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل
على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال
الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصور مع انها
محفوظة فانها ثابتة لا يشتد ولا يضعف والكيفيات المنبعثة
عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية
من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل
الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان
القدر المعتبر في التقوم ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون
ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال
ما وراء ذلك لم يكن هذا اشتدادا في ذاته بل في عوارضه ثم قال
وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر
في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل
فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت
احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول
معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه
غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في آن ما الى ما

يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي يطلبه
النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ
في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط
المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل
ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بتلك
الاولوية واقول اما وجه تقدم المحيط على المحاط ففد
مر وسياتي له بيان آخر واما الشك الثاني فليس بوارد
اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار
ومحدد جهة الماء هو الهواء وهو مما لم يقل به قائل واما ثانيا
فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو
المكان الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مشتملا
على تلك الجهة كالارض او لم يكن كما في العناصر ولذلك
كانت الجهات بالطبع اثنين والامكنة الطبيعية اكثر
وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار
ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على هذا الاصل المذكور
لو فرضنا متحركا يجتاز على حيز النار ويصعد في فلك القمر نحكم
جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب
من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد
لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي
يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب
ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر
فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا
فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه

ويتحدد به موضع الثانى ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات
الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك
الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت
ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد جميع
مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة
يقتضى ان يكون الثانى فى قول الشيخ موضع الثانى ثالثا
فى المعنى قوله ويكون الاول انما تخلق به ان يكون
متقدما فى رتبة الابداع ه اى خليق بالمحدد الاول لان
فى ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسايط بينه
وبين المبداء الاول تعالى ذكره اقل مما بين ساير الاجسام
وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه فى تحدد مكانه
ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه فى تحقق ذاته فلا
يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره فى النمط السادس
والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم
الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتى
فان لم يكن محددا الجهات ساير الاجسام فلا يكون ايضا
بالطبع ويبقى ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او
بالرتبة كما مر قوله ويكون متشابه نسبة وضع ما
يفرض له اجزاء فيكون مستديرا ه المحدد الاول لا يجوز
ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان
اختصاص كل جسم منها بان يكون فى جهة من الاشياء الداخلة
فيه دون جهة يقتضى امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة
عليه ويلزم من تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط

ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء المفروضة
بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهى التى يلحقه الوضع بسببها
متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى
المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة والبعيد بغير جهة البعيد
وبعده لاختلاف اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة
على محددها هذا خلف وتشابه اجزاء الشىء فى الوضع هو
الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل ه

اشارة الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة ليس فيه
تركيب قوى وطبايع ه يريد بيان حال البسايط من الاجسام
ونحن قد ذكرنا فى عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معان
وذكرنا بعض تلك المعانى بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها
مبداء اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض
ويراد بالمبداء المبداء الفاعلى وحده وبالحركة انواعها
الاربعة اعنى الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون
ما يقابلها جميعا وهى بانفرادها لا يكون مبداء للحركة و
السكون مقابل بانضياف شرطين هما عدم الحالة الملايمة فى الحركة
ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم
ويحترز به عن المبادى الصناعية والقسرية فانها لا
تكون مبادى لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس
الارضية فانها تكون مبادى لحركات ما هى فيه كالانماء
مثلا الا انها تكون مبادى باستخدام الطبايع والكيفيات
وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحرك لا يخرجها
عن كونها مبداء اول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم

بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو
انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب
الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو
انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم
لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك
وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة
ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك
الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك
من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب
الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يزاد في هذا
التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ
يخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك
اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من
غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو
الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبداها لا على
نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو
القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا
معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدأ التغير
من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان
الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا
مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث
هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان تقتضيان
التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته

البارد من الحرارة كما ينفعل مادة الحار من البرودة وان لم
يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة
بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحيلة في
الكيفية لا الكيفية

وهم وتنبيه

ولعلك تقول لا استحالة في الكيف ايضا وفي الصورة و
لم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته و
لا ما يظن انه برد بل فشت اجزاء جمدية مثلا وقد تبين
مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة
فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان
وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية
المخالطة للمركبات لا تنبسط عن الاثير كما مر بل تتكون هناك
وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه
القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية و
في الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها
صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع
النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند
ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر
للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على
انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما
كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم يزعمون ان الظاهر ليس
على سبيل بروز وكمون بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء
مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة
له فالمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا

لم يشتعل حارًا لكن الحار نارًا تخالطه ويفترقان بان احدهما
يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت
عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشي
عن لا شي وامتناع صيرورة شي شيا آخر فالشيخ لما فرغ
عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين
فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما فقدم الراي الاخير
لانه اشبه بالممكن فنقول اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم
اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة
امور من المشاهدات قوله فان قلت ذلك فاعتبر
حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول
نارية غريبة اليه ه هذا اول استدلالاته وهو استدلال
حدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه
احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نار غريبة بل
نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشي اليابس الصلب الذي
يماسه مثله مماسة عنيفة كالخشبتين اليابستين فان المحكوك
منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية
والمخلخل هو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كالهواء
الكير بالحاح النفخ فيه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه
فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة يستلزم التخلخل
فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام يقتضي السخونة
ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك
تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا قوله واعتبر حال تمنع
المسخن في مستحصف وفي متخلخل مثل منع الاستحصاف

ما يسخن فيه بالفشو على نسبة قوامه ه فهذا استدلال ثان
وهو ان الماء بين المتشابهين اذا سخنا في انائين احدهما
مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل
اي في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة
كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المائع لوجب
ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين
لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك قوله
وملا الامتلاء من مصموم مغذ ومن منع البلاغ في التسخن لمنع
الفشو وفي بعض النسخ ممنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شي
يعتد به حتى يخلف مكانه فاشي يعتد به ه صمام القارورة
سدادها وفدامها ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث
وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب
ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شي فيه يعتد به
الا بعد خروج شي عنه وليس كذلك اذا الداخل محال قوله
واعتبر حال القمقم الصياحة ه وهذا استدلال رابع وهو
ان القمقمة اذا مليت ماء وشد راسها شدا محكما فوضعت
على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح
صيحة عظيمة هايلة تنفر عنها الدواب وهي من حيل
المحاربين فحدوث السخونة فيما داخلها مع امتناع دخول
النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون
معا قوله وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من
اجزائه لا يصعد لثقله ه وهذا استدلال الخامس وهو
ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لم تصعد بالطبع

ولا فاسد هناك فاذن هو للاستحالة وقوله الفاضل الشارح
ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يتبرد بالطبع
مردود لانه يقتضي ان يتبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل
تبرده **وهم وتنبيه** اولعلك تقول ان
النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير توليد سخونة
ولا نارية ❊ هذا هو المذهب الاخير وهو القول بالكمون و
البروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان تكون النار فيما
يغلب عليه البارد ان بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح
وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتاثير الخلخلة
فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا
يلزم على ذلك استحالة **قوله** فهل يسعك ان تصدق بوجود
جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مخالفة لبقيته منها
فاشية في ظاهر الجمر وباطنه وتحسن فاشية في جميع جرم الزجاج
الذايب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية
الا الباقي فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكونه
لونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو
كان هناك لون او برودة لكان الكثير الكامن برز وفارق
ثم الكلام بعد هذا طويل ❊ نبه على فساد هذا المذهب
بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما
ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون
موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها
وكذلك النار الفاشية في الزجاج الذايب لو كان قبل ذلك
في الزجاج موجودا لكان مبصرا لكان بعد البروز مبصرا

اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما
في باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر
لامتنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجودا لا يبرزه
الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان
تصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة
الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد
هذا طويل ان ابطال احتجاجات هذا المذهب وذكر ما
يرد عليهم من ساير الوجوه بالتفصيل بابانات كثيرة لكن لما
كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي
تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحادة
كالفربيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها
غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا
مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكن تسخن بدن الحي عند
انفعاله عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا
بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء والجواب ان الاجزاء
النارية التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم
نكتة اعلم ان استضاءة النار السائرة لما وراءها
انما تكون لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها و
لذلك اصول الشعل وحيث النار قوية مع شفافة لا يقع
لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر ❊ يريد بيان ان
النار المرئية ليست بسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها
فالمراد باستضاءة النار شعلها وقيدها بقوله السائرة لما

ورآها لتستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية
ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها
بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما
يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية
المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول
الشعل وحيث تكون النار قوية من ساير اجزائها انما تكون
شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها
ثم قال ويقع لما فوقها ظل اى لراس الشعلة قوله وربما
كان انفراجه وتجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى
لايكون لقايل ان الشفيف للانتشار وخلافه لا استحداد
الصنوبرية مستحصفة النار هذا جواب عن سؤال ذكره
بعده وهو ان يقال لعل التشفيف وعدم الظل في اصول
الشعل كانا لانتشار الاجزاء النارية وتفرقها هناك و
عدم التشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها
وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا
فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجاب
بانه ربما لايكون شكله كذلك بل كان بالعكس وكان
انفراج راس الشعلة وتجمه اى عظمه وانتشاره اكثر من
الشفاف الذى هو اصلها ومع ذلك يكون التشفيف وعدم
الظل في الاصل دون الراس قوله فتبين من هذا
ان النار البسيطة شفافة كالهواء فهذا هو النتيجة لما مضى
قوله واذا استحال اليها النار المركبة التى يكون منها
الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفيت للتخلخل

اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعنى الدخان المرتفع من
الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية
الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى كان
بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة الحر بها او
قربه من الاثير اشتعل طرفه العالى اولا ثم ذهب الاشتعال
فيه الى آخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه
الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية
نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها
طفيت وليس كذلك يطفوء قوله ولعل ذلك من اسباب
طفوها احيانا عندنا وهو كما اذا القينا شيحة مثلا في تنور
مسعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشيحة تشتعل
ثم تنطفى قوله والاشبه ان اكثر السبب فى ذلك
عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية
دخانا الذى كلما قويت النار قل لانها تكون اقدر على احالة
الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاؤه فى النار
الضعيفة وذلك لان النار عندنا يكون فى الاكثر
لاحاطة اضدادها بها فيستحيل هواء وينفصل الارضية
عنها دخانا ثم بين حال الحالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها
قوله وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض
ومناسبة بحسب الجنس الكلام كان فى المركبات وبسببها
فى المزاج والجنوح الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك فهذا البحث
لايناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من
حيث تعلقه بالعناصر التى هى اصول التركيب والمزاج وكان

مكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع صح

الاصوب ان نقول وهذه الثلثة غير مناسبة بحسب الصورة
ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه الثلثة هو
التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية
لبساطتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع بدأ
فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعدّ كل مزاج لنوع
وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال
وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان ليستوكره
نفسه الناطقة ه الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة
الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم
بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية
لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل
مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن
الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع
الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس
الناطقة فالاصول هي الاسطقسات الاربع واخرج الامزجة
من الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما
قال واقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي
عنده ليس بموجود وفي قوله ليستوكره نفسه الناطقة استعارة
لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج
نسبة الطائر الى الوكر واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات و
استقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى المبدأ
الواحد وبسببها يستحق ان تفيض عليها صورة او نفس
تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس

الفايضة بمبدأها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول
الشيخ واعدّ كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول
صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله في النمط
الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم
بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد
لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا و
اما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس
معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها صدرت عن انما هي
فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين
لهما فان بعض الصفات محتاجة معهما الى غيرهما واعترض
ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان
المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع
واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس
بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل
الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق
فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال
لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما
يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية
فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج
الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من
التساوي فهي اول شيء يتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس
تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي
اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق هو القلب

ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعد ما الان يصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها الى افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث
في النفس الارضية و السماوية

انما فصل النفس الارضيه والسماوية لانها لا يقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها او بغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو و التوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا

تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة بحيث لا تبصر اجزاؤها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها . يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذي يختل ادراكه اما الحواس الظاهرة كالنائم واما الحواس الباطنة والظاهرة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا تغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض وجود حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته و هو ان يتوهم انه قد خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا فاشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا تبصر اجزاؤه ولا لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وكحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة

عنه جميعاً الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات
على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه فظاهر
ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او
يثبت بحجة او برهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ
لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها
بانها برهانية ثم تحمّله في اقامة البرهان عليها ثم من بعده في
برهانه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها **تنبيه**
ما الذي تدرك حينئذ وقبله وبعده من ذاتك وما المدرك من
ذاتك اترى المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام
عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير
وسط فانه لا وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى
وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى
قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك
بلا وسط ثم انظر ه يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك
نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر و
ذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع الاحوال
الادراك ما هو ولذلك المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه
الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة
الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه
او بقوة شيء آخر وبين ان الادراك في الفرض المذكور
لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك
الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون ذلك بالمشاعر
الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة

بين المدرك والمدرك البتة **تنبيه** اتحصّل
ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا
فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو
ما تدركه بلمسك وليس ايضاً الا من ظواهر اعضائك لا
فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من
الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين انه ليس مدركك
حينئذ عضواً من اعضائك كقلب او دماغ وكيف ويخفى عليك
وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة
وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه
فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت
مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون انت انت
فمدركك ليس من عداد ما تدركه حساً بوجه من الوجوه
ولا مما يشبه الحس مما سنذكره ه يريد ان يبين ان نفس
الانسان ليست محسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون
اما محسوساً او غير محسوس وان كان محسوساً فهو اما جزء من
البدن او كله وان كان جزءه فلا فهو اما شيء من ظواهر
اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل
ان يكون المدرك شيئاً من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان
الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا
لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو
في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس
مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئاً من
اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض

المذكور غافلا عن التشريح وعلمنا بوجيه التشريح وابطل ان
يكون المدرك جملة البدن بانه حين نحن من نفسه عند مدركا معه
لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك
عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان
الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك
هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان يغفل
عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك
في كونه مدركا لذاته فظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس
ولا ما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والمتوهم ٥

وهم وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت
ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته
في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض
المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان
فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به فاعلا مطلقا
لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به
ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو
مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به ٥ اثبات
الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان اللم
وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل وهم الانسان لا يذهب
الى اثبات ذاته بعلته فان وجوده له اظهر من وجود علته فان
ذهب فعساه يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله
وآثاره فان اكثر القوى تثبت بآثارها وافعالها والشيخ
ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسا[ن]

في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراكه ذاته ووجه
عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص
بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل
الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل
الفاعل معين فالفاعل المعين معلوم قبله ولا اقل من ان يكون
معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالحكم
بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدى الى معرفة ذات
ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال و
الفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى
التطويل ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي
اعضاؤه فقال الانسان عالم بثبوته وانه غافل عن جميع اعضائه
والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه و
هذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارض بان الانسان يعلم
ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها
فكلما يجعلونه علة لذلك فهو عليه عن هذا الكلام واقول
ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات
الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها
شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان نعلم ان هذا الرجل
اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل نظرا الى الجهال

اشارة هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته
التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي
يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته ٥
يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها

عارضه

وكسر عن الوهم

الانسان

الافاعيل المنسوبة اليها من مأخذ آخر وهو الوجه الذي يثبت
به تشابه صور الانواع وقواها فنقول قبل الخوض في
ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد
فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن حيث
يصدر عنها افعال مختلفة من قوى وطبايع فمن الافعال الصادرة
عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة
بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى
امكنتها المختلفة والصورة التي يقتصر فعلها على هذا الحد
معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء اخرى
من الاستقصات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه
التغذية والانماء والتوليد والصورة التي يصدر عنها
هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال
الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي يصدر عنها
هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس
حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي يصدر عنها الافعال
السابقة كلها مع النطق وما يتبعه والشيخ يريد في هذا
الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس
الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث انها ذات
المدركة لنفسها فانها من حيث هي كذلك لا يمكن ان يثبت
بافعالها على ما مضى وسياتي باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة
الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة
اولا وذلك لانها تقتضي مبدا ولا يجوز ان يكون المزاج
مبداوها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان

والجمادات ولا يجوز ان يكون مبداوها المزاج لان المزاج
يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما
مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه
فيه على تقدير وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات
مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان
كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان
الى جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين عليه
يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان
يتحرك على الارض ومزاج بدنه يقتضي سكونه عليها لثقله والفاضل
الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته
في جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك في وقت الاعياء
فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد
رفع قدمه في جهة الحركة الارادية الى الفوق وعند الاعياء
لا يكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد
بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة
بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون
الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته
بالرعشة قال لان الانسان تحركها الى فوق والمزاج الى
اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا تتركب
عن هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة تريدها
النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو
عن طاعة النفس فانه اذا احدث محركه ميلا الى جهة وعارضه
مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر

الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدًا وايضا عند تحريك
النفس لما فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في
نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة
تكون اما بان تريدها النفس ولا يقتضيها المزاج كما في حال
الحركة عن المكان الطبيعي او يقتضيها المزاج ولا تريدها
النفس كما في حال الهوي قوله وكذلك يدرك بغير
جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه
ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يدركه اقول
وهذا الاستدلال بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدءً ولا
يجوز ان يكون مبدؤه الجسمية المشتركة ولا المزاج
فانها كيفية لا تنفعل عما يوافقها في النوع فيمتنع عن المدرك
ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما
سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى معها موجودة فكيف
المدرك بها وهي غير موجودة قوله ولان المزاج
واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على
على الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع التيامها من المزاج
وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون
قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهن
او عدم متداعي الى الانفكاك اقول وهذا
الاستدلال بوجود المزاج نفسه وبقايه على وجود النفس
وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة
متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها
فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد
مزجها

الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء
يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودًا والا
تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود
محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب
بقايه ومما يتقدم ما على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا
هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام
فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتيام وحافظه
يكون قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل
المزاج التابع الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام متداعي
الى الانفكاك عند لحوق الجامع او الحافظ وهن بالامراض
المنهكة مثلًا او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع
العلة وهذا الاستدلال لمؤكد للذي قبله باعتبار المنافاة
فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي
صار المركب به انسانًا قوله فاصل القوى المدركة
والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسميه النفس
وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك
اقول هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس
لان الاصطلاح وقع على ان مبدء هذه الافعال هو النفس
ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرًا صرح بانه جوهر
فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في
بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه
في البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي
هي اوعيته ثم بساير الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال
مبادي

الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند
ذلك يصير متصرفا فى جميع البدن وانما اختار الشيخ من
الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة
والادراك لغرض ذكره فى الفصل الثانى لهذا الفصل ولم
يذكر النطق لان ماهيته غير متعينة الى ان يتبين وانما وقع
الى الاستدلال بالمزاج لا بالغضب بل انما اراد ان يذكر ان
النفس ليست هى المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فكذا ان
المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد
يرد على هذا الموضع سوال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان
المركبات انما تستعد لقبول صورها من مبدئها بحسب امزجتها
المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور
والآن تقولون ان النفس التى هى صورة الحيوان جامعة
لاستقصاته والجامعة للاستقصات يجب ان تكون
متقدمة على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح
عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم
انه يبقى بعد ذلك المزاج فى تدبير نفسهما الى ان يستعد
لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة
لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال فى رسالته
المشتملة على اجوبة مسائل المسعودى واعلم ان الجامع
لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب
بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر
فى بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن
على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين

الحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك
البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة
واحدة باقية فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب
الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك
المادة تبقى فى تصوير المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد
لقبول النفس الناطقة فحينئذ يوجد النفس فهذا ما قال
هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ فى الفصل الثالث
من المقالة الاولى من علم النفس فى الشفاء فالنفس التى
لكل حيوان هى جامعة استقصات بدنه ومؤلفها و
مركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهى حافظة لهذا
البدن الذى ينبغى فقول الشيخ فى الشفاء والاشارات
خالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن
الشيخ فى رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة
للمزاج فكيف تفوض التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما
امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات
متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من
القوى الخادمة للنفس التى تكون بمنزلة الآلات لها فكيف
حدثت المصورة قبل حدوث النفس التى هى مخدومها
وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان تفعل من
غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التى
افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوة
اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة
مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد

المادة لصيرورتها انسانًا فيصير تلك القوة منيًا وتلك
القوة يكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية
ثم ان المني يتزايد كمالًا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها
هناك الى ان يصير مستعدًا لقبول نفس اكمل يصدر عنها
مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها
الى تلك المادة فينميها ويتكامل المادة بتربيتها اياها
فيصير تلك القوة الصورة مصدرًا مع ما كان يصدر عنها
الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدًا لقبول نفس اكمل
يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضًا فيصدر
عنها تلك الافعال ايضًا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير
مستعدًا لقبول النفس الناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم
النطق ويبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا
تلك القوى في افعالها من مبدا حدوثها الى استكمالها
نفسًا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم
تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر
يستعد لان يشتعل نارًا شبيهة بالنار المجاورة فمبداء
الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة للمني ان
واشتدادها كمبداء الافعال النباتية وتجمرها كمبداء الافعال
الحيوانية واشتعالها نارًا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر
يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى
كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال
واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف
مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء

الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها
والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخر
العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ وانهما
واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ
بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين
ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئًا واحدًا حاصل
لان المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك
البدن او نفسًا اخرى

اشارة

فهذا الجوهر فيك
واحد بل هو انت عند التحقيق يريد
ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم مع
بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه
تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة
ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد
منهما ينفعل عن الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا
الجوهر فيك واحد وذلك الشيء الذي تصدر عنه الحركة
الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي و
هو الذي اذا اصابه وهن او عدم يتداعى بدنه الى الانفكاك
وذلك تجربي ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك لانك
تعلم يقينًا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك
وان مزاجك يبقى ما دمت باقيًا ولو عمرت مائة سنة ويزول
عند حلول الاجل بشوائب فياخذ البدن في الانفكاك و
الانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم
بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليبين ان

تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين
عنك ولا تشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان نبين
لك بنوع من البيان قوله وله فروع وقوى منبثة في
اعضائك ه وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر عنها افعال
متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء و
الجذب لشيء آخر وهي من حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة
وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعه عن الاشتغال
بالآخر فاذن هي مبدأ لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها
الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي
التغيرات قوى ومن حيث لا تفعل بانفرادها بل تفعل
اذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن ه
قوله فاذا احسست بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت
او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينه وبين
الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرر اذعانا ما بل عادة
وخلقا يتمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات ه
هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن وهو ان يحصل في
النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من
الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال
فاذا تكررت اذعنت النفس عن الهيئة لها فصارت النفس
كل مرة اسهل تأثرا حتى تتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة
الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة
وخلقا قوله وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ
فتعرض فيه هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا

الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله عز و
جل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك
ه وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس وهو ظاهر و
معنى قوله يقف شعرك هو ان يقوم من الفزع والخشية
قوله وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى
وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كانت نفس بعض
الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك او الى الاستشاطة
غضبا من نفس بعض ه وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات
المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس
بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف
احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف
يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذلة فيكون بعضهم
اشد واضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك
في سائرها

اشارة

ادراك الشيء هو ان يكون ها
حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهد
ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء
الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له
بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية
بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة
مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك
غير مباين له وهو الباقي ه لما فرغ عن اثبات النفس اراد
ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة
فبدأ بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل فقال

الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية
لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او بمهروب عنه فهي متاخرة
عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين
الى تجويز خلق بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات
عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج
الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى الملايم
وعن غير الملايم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا
تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأي
فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم
الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا
لذاته كما في الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها
وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا
او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة
من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا على الوجه المفصل في
الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا احتياج فيه
الى الانتزاع فنقول هو ان يكون حقيقته متمثلة يتناول
الامرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده
بنفسه او بمثاله فالادراك يعرض له اضافتان احديهما الى
ذي الادراك والثانية الى الشيء المدرك ولاجل ذلك
احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر
ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه
الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك
ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك

وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به
يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث هو ان يقال المشاهدة
نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه
اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان
الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا
والجواب ان الادراك هو كون الشيء حاضرا عند الحس
فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان
يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس
وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس
هو الحصول في نفس الحس بل يجوز ان يكون ايضا الحصول في
آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم
يكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات
المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند
المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة
الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج
ان كان الادراك مستفادا من الخارج او صورة حصلت
عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها
او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو
حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل
على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة اي المتمثلة نفس
حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك او تكون مثال
حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال
الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون

حقيقته ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير
من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثنى عشرة
قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت
في الهندسة كما يفرض مثلا في الممتنعات ليتبين به الخلف فيكون
تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج
ولما كانت مما يدرك فعلم انها موجودة لا في الخارج بل عند
المدرك وفيها لا بباينه فبابطال القسم الاول تحقق الثاني
واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او يكون
مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة التي لا تحتاج
الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان من
القسم الاول فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء
اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام
فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة
العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض
الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء
الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود
في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان
الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة
اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا
ينبغي ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص
عن المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس
بتعريف الادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك
فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انها حال للمتحرك

انها م

بل هو تعيين لما للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيها الاحساس
والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا
غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقايق الاشياء كثيرا
ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء
الكثيرة المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليعرفوا حالها
اهي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف
نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين في
الفلسفة من قولهم النفس يدرك المحسوسات الجزئية بآلة
والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هي الآلة لا النفس
وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا يدرك الجزئيات و
طولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم
واردة على ما فهموه هم لا على ما قالته الحكماء كما سيجيء بيانه في
موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع ان
الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان
كانت مطابقة فلابد في الخارج من امر وحينئذ لم لا يجوز
ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وان
الصور المتخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة قايمة بانفسها
كما قاله افلاطن او بغيرها من الاجرام الغايبة عنا وهذا
وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن
مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من
الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير
مطابقة للخارج هي الجهل اما الاضافة فلا يوجد فيها غير
المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادر

بمعنى الاضافة علماً ولا جهلاً وعن الثاني ان افلاطن لم يذهب
ولا غيره ان المحالات المناقضة لانفسها موجودة في الخارج
ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول
بكون الصورة المدركة في جسم غايب عن المدرك فليس
بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة
وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك
مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي
هو آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه اللذين لا خطر
لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما او لاحتمال ان يكون
المنطبع اصغر مقداراً من السماء وذلك غير قادح في المساواة
بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان
في الصورة الانسانية ولما لم يكن في ذلك فمجرد الاستبعاد الذي
ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد
على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقاً بل غاية
ما في الباب انه يرد على القايلين بان الابصار انما يكون
بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون
بانطباع صورة في الآلة الجسمانية والعقلية الموضوعة
للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات والعقلية ولا في
الموضعين المذكورين ايضاً على القايلين بالشعاع او على
من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة
المتخيلة تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في
الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر
يقتضي التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات

الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجوداً اما المحسوسات
التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيمكن ان يكون ادراكها
اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد
انما اختلف باعتبار اضافته الى الحس او العقل فاذا ذكر
ماهيته في موضع على انه امر اعتباري مضاف عرضت له الاضافة
علم قطعاً انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله
حصول الاستعداد والحرارة في القوة المدركة يقتضي
صيرورتها مستعدة حارة والجواب ان الاستعداد
ان كانت جزوية كانت ذات وضع ولا يكون محلها ذا الوضع
فيصير الجزء الذي محلها مستعداً لها من حيث هو محلها ولا
يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل حاراً اذ
اذا كان الحال من بعينه والمحل جسماً خالياً عن ضدها
من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورة
المغايرة لها اذا حلت جسماً او قوة جسمانية ان تجعلها
فضلاً عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حاراً
والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية
جرى مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل الشرح
بما ليس منه واما الاحتجاج به بعد تسليم احتياج المدرك
الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول
فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشيء
فقط لكان الجسم الاسود مدركاً والجواب ان حصول
الشيء للشيء يقع بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة
كحصول الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض والجوهر

والصورة للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر لما حضر عنده
وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول للادراك معلوما
ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لما
لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول
صورة ما للمدرك لا للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول
بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا
للسواد ومنها قوله ايضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا
ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان
نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد
فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وتخيل
وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به
فلا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة ومنها قوله
فانا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نشك
في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا فيدل ذلك
على ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له
فالجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته باي وجه
حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول
مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما
بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما سيجيء بيانه لم نشك
في ذلك ومنها قوله انا اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما
يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا و
حينئذ يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات
المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون

ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي
والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير
ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات
ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء
للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد
الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه
والجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة
فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد
لا يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله
الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون
في الحس المشترك او في ملتقى العصبين فلو كان نفس الحصول
ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس
هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك لحصوله
في الآلة ومنشأ الادراك لا الحصول في الحس المشترك ولا في
ملتقى العصبين بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند
حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها
قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج فالقول
بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب
ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه واما الابصار فهو حصول
مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو
منشأ هذا الاعتراض وهاهنا يجري مجرى ذلك ما قال غيره من
المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية
مطابقة لما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها

وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سياتي من بعد الكفاية لمن اخذت الفطانة بيده على كما قاله الشيخ في صدر الكتاب

تنبيه

الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواشٍ غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه جرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا ه لما فرغ عن بيان معنى الادراك اراد ان يبينه على انواعه ومراتبه وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند

المدرك على هيآت مخصوصة محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك الشيء عنه عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيآت المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيآت وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان تقع على كثيرين ولان لا تقع الا على واحد وانما تختلف ذلك بانضياف معان غيرها اليها لا تختلف باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اذ لا ان زيدا لم يباين عمرا بالانسانية ولا بما يقتضي الانسانية نفسها فانما يباينه بتشخصه المادي ثم بما يستلزم المادة

من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة
المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والصورة
الخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا
وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر انواع
الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية
بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم
الماهية كالزوجية للاثنين لا يكون غريبة عن الماهية
وايضا لا يكون بحيث يمكن ان تزال وايضا ما يكون مثل هذه
الغواشي عند ما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعند ما يكون
ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤال وهو ان الصورة العقلية
من حيث حلولها في نفس جزوية حلول العرض في الموضوع تكون
جزوية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس
ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها
وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن
العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا
لا يمكن ان تكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في
الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست مجردة
ولا مشترك فيها واجاب بان الانسانية المشترك لها الموجودة
في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق
من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم
في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا
تعويلا على فهم المتعلمين والمتاخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم
ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه

بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست
بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما جميعا من حيث
هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي
فيهما معا لان الموجود منهما في احدهما حينئذ لا يكون نفسها
بل جزءا منها فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية
فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزوية
ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى
تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي
طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في اي
مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه واي واحد
من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في
عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى
تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك
منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار
آخر ملفوفة باللواحق الذهنية المتشخصة فانها بحد اعتبار
مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما
ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكرها هذا الفاضل
حالها ما بيناه من الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة
كلية ولا جزوية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم
المتاخرون في ذلك فلم يتعرض لها البتة والعجب منه انه ناقض
تحقيقه هذا بما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان
الكليات لا توجد في الخارج قوله واما ما هو بري عن
الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن

ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعده
لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل العلة في جانب ما من شا
ان يعقله ه الشيء الذي لا يمكن يتعلق بالمادة اصلا ولا [illegible]
باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذا
لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته
عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي
الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتلبس الا بالماهية وهو معقول
بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة
القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج
الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل
بنفسها كالفكر مثلا لتصير عاقلة له والضمير في قوله بل العلة
يعود الى العلة ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء
من شانه ان يكون ايضا عاقلا بذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله
بل العلة في جانب ما من شانه ان يعقله والى ما ليس من شانه
كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا
ان يكون ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا
بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان
يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي
ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر اعني مما من شانه
ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يبينه بعد
وسياتي بيانه واورد الفاضل الشارح بعد ان ذكر ان المراد
من المادة هنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير او
معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كا
الهيولى

كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل
ماهيته معقولة لا ينافي تعقلها تعقل الحال فيها فان من عقل
ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فليست هي بمانعة من
التعقل واجاب بان التعقل لو كان تحقق حصول
ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا
غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته فهو معقول
لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته عاقل لذاته وكل
ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل ليصير معقولا
لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا
الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته
والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل
بها لتصير معقولة والحق ههنا ان المادة هو الهيولى لا
غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض
المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع ومتى
وجميع ما يحل فيها يمكن ان يوخذ من حيث هي كذلك وحينئذ
لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان يوخذ مجردة عن اللواحق
المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولة فهذا هو منع المادة
عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه
بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سياتي
بيانه **اشارة** لعلك تتنزع الان الى ان نشرح لك
من امر القوى الدراكة من باطن ادنى
شرح وان نقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا
فاسمع ه لما فرغ من بيان انواع المدركات شرع في اثبات

القوى المدركة واحوالها وابتداء بالحيوانية وهي تنقسم
الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم
تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس
بها محتاجة الى كلام طويل غير مناسب بسيافة الكتاب لم
يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها الماضي ولبناء ما سيأتي
من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه
فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها وترتيبها وتعاًرها
الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة
على الادراك والمدركة اما لما لا يمكن ان يدرك
بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورًا واما لما لا يمكن فهو ما
معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف
ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها
والمعينة بالحفظ معينه اما المدركة الصور او المدركة المعاني
فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا
لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتادية اليها
والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة
المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين
والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة
معينتها بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة وانما سميت الجميع مدركة
وان كانت المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات
الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتداء الشيخ بشرح الحس المشترك
لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلم
عما هو ظاهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل قوله

البتر قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة
بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل
تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقا
والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي
اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة
الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر
كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات بعد الغيبوبة
مجتمعة فيها وبها تبين القوتين تحكم ان هذا اللون
غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي
بهذين الامرين يحتاج الى ان تحضره المقضي عليهما جميعا فهذه
قوى هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد
استدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما
معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا
فهو قوله البتر قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدي البصر
كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي
خط والنقطة المتحركة يرتسم في البصر عند وصولها الى
مكان يحدث المقابلة بينها ويزول عنه بزوال المقابلة
والمقابلة انما تحصل في آن تحيط به زمانان لا حصول لها
فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شيء آخر غير البصر ترتسم
فيه تلك النقطة فيبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات
المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط
فاذن هنا قوة تبقى فيها الارتسام البصري مشاهدا واما
قوله وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها فاشارة الى الخاصة

اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما
ذكرها التعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض
الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا
يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل
تشكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه
يحدث قبل زوال التشكل السابق فيتصل التشكلات ونرى
خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما
ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون
ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل
ليس ببرهاني والتجربة لا تفيد والجواب عن الاول ان
بقاء التشكل السابق عند تشكل حصول بعده يقتضي الخلا
فان التشكل انما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم
المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها
يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول
بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول
بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع
كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول
بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله و
اما قول الشيخ وعند كل قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد
الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على
وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح
واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين
احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ فجهة ما

الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومثاله هو ان الماء يقبل
الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال
الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها
وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك للاشياء المختلفة
وبالنفس التي هي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع
القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل على وحدة مصدريهما
فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض
واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين والمعارضة
بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان الواحد قد يصدر
عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم
يتكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة
فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية
بعينة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم
وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك
كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين
لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها
لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف
لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة
اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من
الشكل الثالث ينتج حكما جزويا مناقضا للحكم الكلي بان كل
ما يقبل شيئا فهو مما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة
القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار
الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب

تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة فى القوتين
والذهول حصولها فى الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها
عنهما وهو ايضا ضعيف لان تجويز الحصول فى الحافظة حالة
الذهول يقتضى القول بان الادراك ليس هو حصول
الصورة فى المدرك بل امر وراءه وعلى هذا التقدير يحتمل ان
يكون الصورة حاصلة فى الحس المشترك دائما ويكون استحضارها
موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست
لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتجنى
فان قلتم حافظتها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظ الحس
المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك
هو حصول الصورة للمدرك لحصوله فى الآلة والصورة حالة
الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة فى الآلة
والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل
المحسوسات فيه يصلح ان يكون حافظا للصور المعقولة
المحسوسة واما قوله الشيخ هما بين القوتين بمكنك
ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال المشترك
على وجودهما معا فهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات
الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من
الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن
لابد لها حين تحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك بها
البياض والحلاوة معا ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات
الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا تقدر
على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر

على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فبعد حصول صورة كل
واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والالتفات اليه
واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان
وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا و
يلزم منه ان يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة
للجزئيات والجواب انهما مدركة لهما ولكن لاحدهما
بالذات وللآخر بغير الذات قال والذي يدل على ابطال
القول بالحس المشترك على الضرورة اذا ذقت طعما تعلما
ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل
هو العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست نجد مبصرا له
مرتين احدهما بالعين والآخر بالدماغ والذي يدل على
ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره
فى جزء من الدماغ يقتضى اما اختلاط الصور او انطباع كل
واحد فى جزء وهو فى غاية الضعف والجواب عن الاول
انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق
وتعلم ان تخيل الذوق ليس فى عقبك وعن الثانى انه استبعاد
محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية قوله
وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك فى المحسوسات
الجزئية معانى جزئية غير محسوسة ولا متادية من طريق
الحواس مثل ادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس و
ادراك الكبش معنى فى النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم
به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا
فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه

المعانى بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور ه هذا بيان اثبات
الوهم والحافظة اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معانى
جزئية لم يتأد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة و
الموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعانى
دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على
مغايرتها الحس المشترك ووجودها فى الحيوانات العجم دليل
على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا
بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضى عقله الامن منه كالموتى
وما يخالف عقله فغير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان
مغايرتها لسائر القوى كما مر وما فى الكتاب ظاهر واما قوله
الفاضل الشارح الصداقة التى بينى وبين ولدى كلية فيجاب
بان يقال سب انها كلية ولكن الكلى لا بد له من اشخاص
جزئية وكلامنا فى جزئيات الصداقة الكلية وايضا
المستيناس الذى يدرك الشاة من صاحبها فى وقت ما
جزئى مدرك بغير العقل وكلامنا فى مثله قوله ولكل
قوة من هذه القوى الجسمانية خاصة واسم خاص فالاولى
هى المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح
المصبوب فى مبادى عصب الحس لا سيما فى مقدم الدماغ
المسماة بالمصورة والخيال والتها الروح المصبوب فى البطن
المقدم لا سيما فى الجانب الاخير ه ذكر علما التشريح ان
الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدى
من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما
صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من

فنطاسيا

الازواج الستة التى هى الاعصاب النابتة من الدماغ فـ
بما يجوف فتان متلاقيان ثم يفترقان الى العينين والحامل لقوة
الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذى
منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن
الدماغ وينفذ هذه الشعبة فى ثقبة فى الفك الاعلى الى
اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمى
الخامس الذى منشاؤه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا
القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة
اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان
مبدا اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدا
اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذى مبدؤه الدماغ ايضا
واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك
هى الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لا سيما فى مقدم
الدماغ ولم يقل مطلقا فى مقدم الدماغ فان الحس
المشترك كراس عين يتشعب منه خمسة انهار وكان
المصبوب فى البطن المقدم هو آلة الحس المشترك والخيال الا
ان ما فى مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما فى مؤخره
بالخيال اخص وانما يتادى الادراكات الحسية من الحواس
بواسطة الارواح التى فى الاعصاب الى التى فى مباديها المتصلة
بالروح المصبوب فى البطن المقدم والفاضل الشارح فسر
التادية بان تسير الكيفيات المحسوسة فى الاعصاب الى آلة
الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع
الوارد على تفسيره والتادية هنا استعارة عن ادراك النفس

بواسطة الروح المصبوب الى كل جزء محسوسة وبواسطة
الروح الذي هو مبدأ مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات
الاعصاب ليس لتمهيد طرق يسير فيها الكيفيات فان الكيفيات
لا تنتقل من موضوعاتها فادراك النفس ليس بمتاخر عن ملاقاة
الحواس المحسوسات بزمان يقطع فيه تلك المسافات بل هو
لاتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمعة في موضع يتيقنها للاحساس
وباقي كلام الشيخ ظاهر قوله والثالثة الوهم والتها
الدماغ كله لكن له اختصاص لاخص بها هو التجويف الاوسط
قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم هي
الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن
حكما تخيليا مقرونا بالجزوية وبالصورة الحسية وعنه يصدر
اكثر الافعال الحيوانية الى هنا حكاية قوله فتكون الدماغ
كله آلتها هو لكونها مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي
في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها
المتخيلة على ما يجيء ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر
المتخيلة قوله وتخدمها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل
من الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب
ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل
مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول
من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل
معنا. واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها
في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل
الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا

ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انها تتصرف بالتركيب و
التفصيل بطل قولهم القاضي على شيئين لا بد وان يحضره
المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن
الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان
هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي
حضورهما لادراكها لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر
فيه مدركا لمتصرفها وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون
مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر
بحسب آلة ما اوكلاهما بحسب آلتين قوله والباقية من
القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف
الاخير وهو آلتها هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة للمعاني
ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا
بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها
بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة على حدة
وجب ان يكون القوى ستا وعلى ما ذكره في القانون
اقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا
نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة
لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان
ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فهنا لم يحكم بالتغاير مطلقا
وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا
ذاكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها
لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك
اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من

الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر
والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك الشيء
ادرك في وقت آخر محفوظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا
النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة
ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قوتين
مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل تركب من افعال
ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان
الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل
الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان
يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة
وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها
متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني
ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها
هذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى
اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به
وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى
وبين المعنى والمعنى كانها القوة الوهمية بالموضع لا من
حيث تحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط
الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة فهذا حكم
صريح بان محل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان
القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن
صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو
جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين

قطعا وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس
مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة و
المتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي
الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في انها الخازنة التي موضعها
مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد
الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر
والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان
هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية
قوله وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي
الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة فيه
هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع
هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض
لاثبات الوهم انما يميز بين هذه التمييزات الحكيم فالقوى عند
الاطباء ثلث خيال والته البطن المقدم وفكر والته البطن
الاوسط المسمى بالدودة وذكر والته البطن الاخير قال
الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في
هذه الاعضاء لانها يحتمل ان تكون مفارقة او قائمة بعضو
آخر وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلتها فان
افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ
لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها الآلات لهذه القوى ولم
يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او بشيء
آخر لانه بحث آخر قوله ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع
ان يقدم الاخص للجسماني ويؤخر الاخص للروحاني ويبعد

آلاتها

اي ثم اعتبار الامر الواجب في حكمة الصانع

اي اصعد

المنصرف وفيها حكمها واسترجاعًا للمثل المنمحية عن الجانبين
عند الوسط عظمت قدرته ٥ اقول هذا تاكيد تخصيص
الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذا من العناية فانها
تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب وفيه
تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف
وفي نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة
المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل استعارة
لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال
بكون الحس الظاهر في مقدم الراس والوجه على وجوب كون
الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي
غير مستمر لان السمع واللمس في موخر الراس والذوق في وسطه
فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار
والشم هناك باولى من ان يجعل في موخره مع ان احتياج
الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل
ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ
لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون
الحس الظاهر هناك صريحًا بل ذكر فائدة الترتيب وايضا وان
سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في
موخر الدماغ [نظر] لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة
الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه [العبارة]
ويلين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي
للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة
المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول

من الزوج الخامس من الاعصاب التي ملعبة بهذه العبارة
وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ
وبه حس السمع فهذه حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي
المتاخر عن الذوقي هذه فما ظنك بالذوقي واما اللمس فلما
كان آلته اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم
يكن تعلقه بموخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق
الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر منها على الاطلاق و
الحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي
المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على
بعض وختم بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون
بذلك الا انهم ينسبون الى انها مدركة للمعقولات
بالذات وللمحسوسات بالالات واذا تقدم ذكر ذلك مرارًا
فائدة في التكرار

اشارة

واما تفصيل هذا
التفصيل في قوى النفس الانسانية
على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان
تعقل جوهر له قوى وكمالات ٥ يريد ذكر القوى التي تختص
الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى
الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادي
مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة
بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما تختلف بحسب
الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها
اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية و
هي افعال هذه القوى قوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها

الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي
وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور
الانسانية جزئية ليتوصل الى اغراض اختيارية من مقدمات
اولية وذايعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في
الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي ٥ قوى النفس تنقسم
بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها في البدن كونه
الموضوع لتصرفاتها مكملة اياه تاثيرا اختياريا والى ما يكون
باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها
ويسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل
يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابه والشيخ
بدأ بالاولى لانها اظهر فالشروع في العملي كل باب وهو
الاختيارية الذي يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغي
ان يعمل كل باب وهو ادراك راي كلي مستنبط من مقدمات
كلية اولية او تجربية او ذايعة او ظنية يحكم بها العقل النظري
ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الراي الكلي من غير
ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري
في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية
او محسوسة الى الراي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل
بعمله مقاصده في معاشه ومعاده قوله ومن قواها
ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها
قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا
هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول
المعقولات الاولى لها فتتهيأ لاكتساب الثواني اما بالفكرة

وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس فهي زيت
ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي
الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها
يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل
لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور
على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب
المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب
وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة
تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام
ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو
النار ٥ وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها
في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها
كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف
فبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون
للامي المستعد للتعلم ومنتهيها كما يكون للقادر على الكتابة
الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة
للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها حينئذ اياها بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها
وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها
المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون
عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب
الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة
ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه

اليها يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات
وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من ظفر بها من غير حركة اما
مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويتكثر
مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية
سيجيء اثباتها ونهاية ما فوقها المناسبة الاخيرة للمرتبة
تسمى عقلا بالفعل وهو ما يكون عند الاقتدار على استحضار
المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر
او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات
بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها
مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة
العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل ما
يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجه غيره وقياس العقول
للناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس
ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض
النسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فسمي
عقلا بالملكة مع الواو العاطفة قال الفاضل الشارح
لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل
القوة القدسية وذلك سهو منه يشهد به سائر كتب الشيخ
وغيره ومنشاء هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة
بين قوله او بالحدس فهي زيت ايضا وبين قوله ان كانت
اقوى وهي زايدة الحقها النساخون خطاء والتقدير اتصال
الكلامين وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان
كانت اقوى بل عطفا على قوله فتنبها لاكتساب الثواني

لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل
واذا تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارات المترتبة في
التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز من
الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح
المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري توقد من
شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء
ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب
الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم مطابقة لهذه المراتب
وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فقد فسر
الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب وكانت المشكاة
شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة
لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة
بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول
والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها مستعدة لان تصير قابلة
للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس
لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء
ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل
ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل
المستفاد فان الصورة المعقولة نور والنفس القابلة لها نور
اخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى
نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل عنها
قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل
بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل

الى الاقتدار

فالعقل المستفاد هو الغاية متقدم في الوجود على حصول النفس
المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود
كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس
المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية و
الحيوانية والنباتية **تنبيه** لعلك تشتهي الآن
ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهي
حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر
تطلب بها الحد الاوسط او ما جرى مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول
حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما جرى مجراه فربما
تادت الى المطلوب وربما انبتت اما الحدس فان يتمثل
الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من
غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو
وسط له او في حكمه ش لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات
الاولى الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما
ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس
مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات
اكثر لانها في الكليات تكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران
بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة
الى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة وقوله و
ما جرى مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني
من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود
الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما تادت وثم اذا تادت
بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب اما الحدس
فهو

فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة
وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير
الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار
الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة الى عدم
الحركة الاولى وبقوله ويتمثل الحد معه ما هو وسط له الى
عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل
مع المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس
اولا بامكان الانبتات ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا
يكون مؤديا الى العلم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر
المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها
وهذا الفرق هو الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في
هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية
مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال
الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق
الذهن منه الى المطلوب ثم قسمها الى ما يقترن بشوق فيتقدم
الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتاخر
عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح
اشارة ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة
القدسية وامكان وجودها فاسمع
الست تعلم ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب و
في الفكر فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر براتعة ومنهم من له فطانة
ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة
في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في

الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان
منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذى يلى الزيادة
يمكن انتهاؤه الى غنى فى اكثر احواله عن التعلم والفكر
يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس
وللفكر مراتب فى التادية الى المطلوب بحسب الكيف
والكم اما بحسب الكيف فبسرعة التادية وبطوءها واما بحسب
الكم فبكثرة عددها وقلته والاول يكون فى الفكرة اكثر
لاشتمالها على الحركة والثانى يكون فى الحدس اكثر لتجرده عن
الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك
المراتب حد نقصان وكمال وحد النقصان هو ان يخيب جميع
افكار شخص ما مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما
يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من
ذلك بحسب الكيف على وجه يقينى يشتمل على الحدود الوسطى
لا تقليدى ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف
الكمال ممكن الوجود وما فى الكتاب ظاهر

اشارة

فان اشتهيت ان تزداد فى الاستبصار
فاعلم انك سيتبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة
منا شىء غير جسم ولا فى جسم وان المرتسم بالصورة التى فينا
قوة فى جسم او جسم يريد اثبات العقل الفعال وبيان
كيفية افاضته المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت
اشارة ما الى ذلك بانه هو الذى يخرج النفوس من القوة الى
الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان
المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة

فهو ليس بجسم ولا جسمانى وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة
او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة فى جسم ولم يبينهما بعد
فذكرهما واحال بيانهما على ما سياتى ثم شرع فى تقرير الحجة
وهو ان يقال ادراك الشىء وجود صورته فى المدرك على
مرتبة الذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة
فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اى وقت شاء
والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل
بتجشم كسب جديد كما كان فى اول الامر فههنا شىء غير المدرك
حافظ للمدرك ويكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وفى
حالة النسيان غير موجودة فيه والا لكان الذهول والنسيان
واحدا واما القوة الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين
يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام قابلة
للتجزية واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سياتى فاذن
يجب ان يكون شىء غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات و
يكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشىء لا يمكن ان يكون جسما
او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان
يكون نفسا لان النفس من حيث هو نفس لا يكون المعقولات
مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود يرتسم
بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسمانى ولا
نفس وهو العقل الفعال قوله وانت تعلم ان شعور
القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها اقول تذكير
لما ذكره من قبل قوله وان الصورة اذا كانت حاصلة فى القوة
لم تغب عنها القوة اقول اشارة الى حال الحصول بلا ادراك

بالفعل قوله ارأيت ان القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت
اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها ه اقول لان
لكون الذهول مشتملا على زوالها فان المعاودة الى الادراك
يقتضي تجددا ما لتلك الصورة قوله فيجب اذن ان يكون
الصورة المغيب عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما
نحتاج لذلك قوله اما في القوة الوهمية التي في الحيوان
فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان تزول
عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان تزول
عنها وتحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول
لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد
تعود وتلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم
كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المستحفظة
في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها منا في عضو وفي قوة
عضو والذهول عنها القوة في عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى
اجسامنا التجزي ه اشارة الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية
قوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول انا اذا
نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين اعني ما يذهل عنه
ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير
جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا
يصلح ان يكون هي كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة
لان المعقولات لا ترتسم في جسم ه اشارة الى حال قوة العاقلة
واحتياجها الى حافظة قوله فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا
فيه الصور المعقولة بالذات ه نتيجة ذلك واثبات الجوهر

المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته له وانما بالذات
وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم
لا يكون مفارقا قوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل ه
اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه
جوهر عقلي بالفعل والنفس لم يمكن ان ترتسم فيها لانها جوهر
عقلي لا بالفعل بل بالقوة قوله اذا وقع بين نفوسنا
وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك
الاستعداد الخاص لاحكام خاصة ه اشارة الى تخصص بعض
الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة لها دون
سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الحاصلة
من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات او
الادراكات الكلية المناسبة المتادية الى المدرك الكلي
قوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني
او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المرآة
التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب
الحس او الى شيء آخر من امر القدس ه اشارة الى حالة الذهول
وسببه وتمثل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه شيء بالنفس
المستفيضة عن المجردات قوله وهذا انما يكون ايضا
اذا اكتسبت ملكة الاتصال ه اشارة الى السبب الذي
به تختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان
في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وفي
ههنا لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف
ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكن

بها من الاتصال بالعقل الفعال فى مشاهدة ما اختص بها من
المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هى ملكة الاتصال و
النسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل
الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا
قوله هذا الكلام دل على وجود سبب تفيض العلوم على النفس
ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاقلا فان كل مؤثر فى شى
لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا
الذى هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير
مع عدم اتصافه بها والجواب ان الحجة المذكورة دلت
على تجريده وسياتى البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان
ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة
اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها ه

اشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة هى العقل
وقوة كاسبة هى العقل بالملكة
وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق
متى شاءت بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل ه
لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات فى
النفس هى العقل الفعال والعلة القابلة هى النفس بشرط
ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة
الموجبة لهذه الملكة فى النفس التى هى استعدادها لقبول
تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا
فشيئا حتى يتم فاذن ينبغى ان يكون علته ايضا حادثة كذلك
وقد عد ذلك قوى النفس المترتبة المتجددة التى هى العقل الهيولانى

والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان
العلة البعيدة هى الاولى منها وهى الاستعداد العام للانسان
والمتوسطة هى الثانية وهى كاسبة الاتصال لاشتمالها
على العلم بالمعقولات الاولى التى هى مبادى المعقولات
الثانية والقريبة هى الثالثة وهى المقتضية للملكة
المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبمشية النفس الذين
يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا يدلك على ان العقل
بالملكة متوسط بين العقل الهيولانى والعقل بالفعل
لا بين الحدس والقوة القدسية

اشارة كثرة تصرف النفس فى الخيالات الحسية وفى
المثل المعنوية اللتين فى المصورة والذاكرة باستخدام
القوة الوهمية والمفكرة تكتسب النفس استعدادا نحو
قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما يحقق
ذلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات هى من
المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد
التخصيص معنى عقلى لمعنى عقلى ه اما ذكر حصول الاتصال
بالعقل الفعال فى الفصل الماضى على سبيل الاجمال فاراد
ان يعين ويفصل كيفية حصوله فى هذا الفصل وهو على وجهين
احدهما ان يكثر تصرف النفس فى الخيالات الحسية كخيال
زيد وعمرو وفى المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك
الصداقة اللتين فى المصورة والذاكرة لا على ان تدركهما
النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات
ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة

للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها
بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في
الخيالات فملكت النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في
الجزئية استعداداً نحو قبول صورة الانسانية وصورة
الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور
قبولاً عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل
كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها فانا
اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات
في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة
صورة من الكليات المشتملة على الجزئيات لان تلك
الصور لا ينتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن
العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص
معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه
ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذا
حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها
اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة
الفساد عند التأمل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب

اشارة ان اشتهيت الآن ان يتضح لك ان
المعقول لا ينقسم في منقسم ولا في ذي
وضع فاسمع ٥ يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة
كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي
وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسألة كان بالنمط
المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بني اثبات الجوهر المفارق

على ان النفس ليست بجسم ولا جسمانية احتاج الى
بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر
البراهين في النمط المذكور واقول انه اراد في
هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولاً
انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم
اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط الآلة
وكمالات تصدر عنها بتوسط الآلة واراد في نمط التجريد
ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها
مع كمالاتها الذاتية فلم يتعرض لبيان كونها جسماً او جسمانياً
بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها
والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع
اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير فضل
على ما نبه في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيئاً
مما يجب ان يبين هناك **قوله** انك تعلم ان الشيء غير
المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان تصير منقسمة
في الوضع وذلك اذا لم يكن لشيئها كثرة ما ينقسم في الوضع
كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع
لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم ٥ اشارة الى تمهيد اصل
كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يكون يقتضي انقسامه
انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضيه والاول هو الحال
الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم
الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلاً واحداً معاً
كالسواد والحركة مثلاً فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى

هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى ... حالة والا لكانت المعقولات انما يلتئم من مبادئ لها غير
جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية
متباينة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم بعرضين متباينين ... اوغير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات
المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشي ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث لا ينقسم هو كان فاذن
غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم
والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال منقسم له لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير

وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى
اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله
او الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع لكن لا يحل فيه الحال من حيث هو كذلك بل من حيث
لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه
لانها لا تحل في الخط من حيث هو كذلك بل من حيث هو متناه
وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث
هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي
اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث هي مجموع
والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو كذلك
الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة
او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء
المنقسم الى الكثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير
منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك
لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو كذلك المحل فليس
مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة
لا بمعنى واحد قوله وفي المعقولات معان غير منقسمة

الجزء وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا للزم
منه محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل
سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان
الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما
يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد
وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن
على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان
كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية
فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد
ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو
واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم
في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من
حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان ذلك
الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول
من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل
ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم
ينقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية

ويحل المعقول الواحد فيحل سائر المعقولات على ما مرّ فاذن
ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم و
لا بجسمانى والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن
لا ينقسم فيما ينقسم بالوضع احترازا عن انقسام المحل لا بالوضع
فانه لا يقتضى انقسام الحال كما مرّ والجوهر العاقل يجوز ان
ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها
واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات
لان اختلاف الاجزاء الموجودة فى الكل يقتضى انقسام الكل
بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل
ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا فى الوهم وذلك كالجسم الذى
هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذى هو
جنس الى انواع غير متناهية فى المعنى المعقول ان كان كذلك
فلا يمتنع ان يحل فى جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام
ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك اردف الشيخ
الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين و
تحقيق الحق

وهم وتنبيه

لعلك تقول فتجوز ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة
وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع انه ان كان كل واحد من القسمين
المتشابهين شرطا مع الآخر فى استتمام التصور العقلى فهما
متباينان له مباينة الشرط للمشروط وايضا فيكون المعقول
الذى انما يعقل بشرطين هما جزآه منقسما وايضا فانه قبل وقوع
القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا وان لم يكن شرطا
فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة

مع ما ليس مدخله فى تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا
الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هى
ملابسة بعد لها وكيف لا ومتى عارض لها بسبب ما فيه قدر
فى اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان
كان متشابها فالصورة التى جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة
من جمع او تفريق او زيادة او نقصان والاختصاص بوضع ما
فليست هى الصورة المفروضة واما الصور الحسية والخيا
لية فتفتقر ملاحظة النفس اجزاءها جزئية متباينة الوضع من
مقارنة لهيآت غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورسمها
ذى وضع ❊ الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين
المذكورين وهو ان تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة
للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وحينئذ
ان تكون حالة فى جسم واحد فتنقسم بانقسامه والتنبيه
على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا
انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكونا متشابهين للمجموع
ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع
الآخر شرطا فى كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون
كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون
كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا
كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول
ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل
مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين
شئ ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة

في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون
القسمان جزئية من حيث ماهية المتشابهة لهما هذا خلف و
الثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول الجزء
له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا
غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه
لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا
يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا خلف والشيخ اشار
الى القسم الاول بقوله انه ان كان كل واحد من القسمين
المتشابهين شرطا مع الآخر في استتمام التصور العقلي و
الى الوجه الاول بقوله فهما متباينان له مباينة الشرط
للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون
الذي انما يعقل بشرطين هما جزءاه منقسما واشار الى الوجه
الثالث بقوله ايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط
فلم يكن معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول
القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا و
كل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل
القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة مأخوذة
مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة او لانه كمقارنة ما يقبل
القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة
المعقولة انما يكون مجردة عما يقتضيه غير ذاتها هذا خلف
واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى
الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة
المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس

في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة
صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعد لها
والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما تقبل القسمة من
المقدار بقوله وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر في اقل
منه بالغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة فان كان
متشابها فالصورة التي جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة
من جمع او تفريق او زيادة او نقصان والاختصاص بوضع
فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة
لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في اقل منه كفاية فان احد
القسمين ان كان متشابها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة
المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغشاة
بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين
او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر
حصوله من انضياف احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا
اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص
لان التجزية الى جزئين متشابهين لا يعرض الا للماديات فهي
تقتضي وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة
المفروضة اشارة الى الخلف وقوله واما الصور الحسية
الى قوله قبول انقسام اقول لما فرغ من بيان امتناع
حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول
الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا
احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ
النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيآت غريبة مادية

كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة
او جهة لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع
وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة الاخرى
غير جهة الانف هيآت غريبة مادية تقارنهما وتلك الملاحظة
تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورشمها الخيالي في ذي
وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو اثر اللامس
بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء و
الوشم هو الختم اعني احداث النقش الذي يحصل من الطابع
في الشيء الذي طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به البيادر
روشما وهو بالخيالي اولى لان صورها منطبعة في الخيال من
طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصور
الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان
قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح
بان الصور العقلية في النفس الجزئية ليست مجردة مكرر قد
سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن
اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لا ناحينئذ نقول كل
حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس بمجرد عن اللواحق
والصور العقلية مجردة فهي ليست حالة في متحيز ليس بقادح
في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة
اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في الكتب حتى
المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اورد هاهنا الصور
العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع
اختار منها الحجة المذكورة التي هي قوله المرتسم بالمعقول

الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون
الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه
واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان
الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار
فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب
عنه ان الهيولى انما يحصل موجودة ذات وضع بذلك
الانطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع البتة وقوله هب ان
ما ذكرتموه يقتضي كون الصورة الحسية والخيالية جسمانية
لكنها لا يقتضي كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم
يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **وهم**
تنبيه او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد
تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي
الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني
بالفصول العرضية المصنفة فاسمع الوهم في هذا
هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان ينقسم
الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى
الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك
الزوائد يكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة
فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى
الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان
باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان
لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا تخلو اما ان يكون الحاصل
بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كان

كانت
القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية
المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان و
البيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة
المعنى النوعي الوحداني بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم
يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل منه لا يكون معقولا بل
يكون محسوسا قوله انه قد يجوز ذلك ولكن فيه يكون
الحاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى
فان المعقول الجنسي او النوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى
معقولات صنفية او نوعية يكون مجموعهما حاصل المعنى الواحد
الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم
نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي
البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان
غير الوجه الذي تشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات
وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذي
فيه الكلام ه هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان
هذه القسمة يجوز ان يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة
لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية
كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق تجعلها صورة ثالثة
كالانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان
فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى
معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعها هو حاصل
معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات
صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعها هو حاصل معنى الانسان

وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان
او الانسان المقسوم بين كنسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات نعم
لو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استند الينا به على
تجريده محله ينقسم لمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير
الوجه الذي تشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء
متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيط التي لا
تنقسم لجنسه العالي اولى بان تجعله البسيط الذي استند الينا
لئلا يعرض شك آخر من وجه **اشارة** انك تعلم
ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة
القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما
يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته ه يريد بيان ان كل عاقل فهو
معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتداء بالاول
قوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل
انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة
ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل
بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان تكون
للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل
شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء
وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله
لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له و
لا شك ان حصول شيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول
له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدل لقول الشيخ
انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة

ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي فهي انما تعقل بالفعل قال
وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن أن يعقله بالامكان
العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان
العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير
ضرورة فلذلك لم يعتبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع
وعبّر بالقوة القريبة التي مرّ ذكرها والمراد ان تعقّل الشيء
يشتمل على تعقّل صدور ذلك التعقّل من المتعقّل بالقوة القريبة
فالمشتمل على القوة هو التعقّل لا المتعقّل وكون المتعقّل بحيث
يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع
الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل
الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدلك عليها قوله
وذلك عقل منه لذاته يعني تعقّله لكون ذاته عاقلة لذلك
الشيء تعقّل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور
الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور
المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا
فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا
فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلة لذلك الشيء وكل ما له ان
يعقل كون ذاته عاقلة لشيء فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل
شيئا فله ان يعقل ذاته قوله وكل ما يعقل فمن شان ماهيته
ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما
تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة ه يريد ان يبين ان
كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا ان
كل معقول فمن شان ماهيته ان تقارن معقولا آخر وبيّنه من

وجهين احدهما انه ربّما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة
الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا
هو كونه مقارنا للعاقل قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا
مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول ه هذا هو
الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول
قايم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول
وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل التالي
لهذا الفصل قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوّة في
الوجود بمقارنة امور ما تعتبر عن ذلك من مادة او شيء آخر
ان كان ه قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها
مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده
عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوّا بمقارنة المادة وبعض
لواحقها وان كان قايما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم
يقال منوّ الشيء ومنيته اي ابتليته وقوله او شيء
آخر ان كان ه يمكن ان يحمل على الصورة المعقولة المجردة
فانها لا تعقل اذا كانت قايمة بعاقل آخر وان كانت تعقل
اذا كانت قايمة بذواتها قوله فان كانت حقيقة
مسلّمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فكان ذلك
لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته ه اي ان كانت
حقيقة مسلّمة لذاته عن غير قايمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة
بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك
الصور بالامكان فان معنى التعقّل هو حصول صور العقلية
عندها وفي ضمن ذلك تحصّل امكان عقله لذاته لان تعقّل

غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة القريبة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما بين من ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قايم بذاته عاقل لغيره و لذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشئ فهو معقول لذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فممكن ان يعقل تعقله لذلك الشئ وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان فيه نفس المقارنة فتتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشئ على وجوده المتاخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير و لا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره اقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا ليجعل الحجة استثنائية ويجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس بديهي فهو محتاج الى

برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى و حقايق العقول وحقايق القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات المختلفة الحسية والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض ههنا عليه غير مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم انه يصح ان تعقل وحده يصح ان تعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح ان تعقل شئ اخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشئ والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا ينفك عن تصديق ما والحكم بشئ على شئ يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لا شئ يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشئ لم يدعه الشيخ ههنا وليس في تفسير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج

ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون فى النفس قوله
لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد فى النفس لزم تاخر صحة
الشئ عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة
انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة
احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ
صحة الحكم بساير الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره
مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقى
الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة
المجرد لغيره التى هى مقارنة الحالين على حصول المجرد فى العاقل
الذى هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود
نوع آخر ولا يلزم منه محال قال وبتقدير ان لا يكون
احدهما متوقفا على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوع من
المقارنة صحة النوع الثالث الذى لا يتصور تعقل المجرد
والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف فى الدلالة
على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة
وهى كافية فى تقرير الحجة ثم قال ولئن سلمنا ان هذه
الانواع متساوية فى الماهية لكن لا يلزم من صحة الحكم على ماهية
عند كونها فى الذهن صحته عليها فى الخارج فان الانسان الذهنى
يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجى والخارجى حساس متحرك
بخلاف الذهنى والجواب ان اعتبار حصول
الانسان فى الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار
حصوله فى الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان
الاول هو تعقل الانسان والثانى هو الصورة المنتقلة للانسان

وهى محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على
الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا
لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثانى
لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجى
بل حكم على الذهنى وحده وههنا لم نحكم بصحة مقارنة المجرد
لغيره من حيث هى صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال
ولئن سلمنا الصحة فى الخارج فلم لا يجوز ان يكون فى الخارج
مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التى فى الانسان يصح
عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل
الانسان منعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ
فى فصل مفرد

وهم وتنبيه

او لعلك
تقول ان الصور المادية فى القوام اذا جردت فى العقل
زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب لها انما تعقل
قد تبين من قبل ان المانع من كون الشئ معقولا هو اقترانه
بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول والمقترن بها يصير بتجريد
العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة
العاقل للمعقول فالوهم فى هذا الفصل سوال عن الصور المادية
التى جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورا
اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان المانع زايل و
المقارنة حاصلة وبالجملة فهو سوال عن العلة المقتضية
للاشتراط المذكور فى الفصل المتقدم قوله فجوابك
لانها ليست بمستقلة بقوامها قابلة لما تحلها من المعانى
المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة ترتسم بها

لامين بل القابل لهما جميعا وليس احدهما اولى بان يكون قوما
بالآخر من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور
واما وجودها الخارجي فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه
جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول
كان له بالامكان جعله متصورا له اقول والجواب ان
تلك الصور لما لم يكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها
من المعاني المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت
حاصلة معها في شيء آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين
في شيء واحد بقبول الآخر اولى من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد
منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما حاصلة في الآخر لكان كل واحد
منهما قابلا لنفسه فهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للآخر
فلا واحد منهما بحاصل في الآخر والتعقل هو حصول المعقول
في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للآخر بل العاقل لهما هو
الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور
خارج العقل فمادي غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة
فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصورة عاقلة
في حالة من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل
هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى
معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصور به و
يعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا و
ظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا
واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في
شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة

ولانها صور لاشياء مختلفة بالماهيات فاذن هي مختلفة و
حينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى
ان الحركة لما خالفت البطوء بالماهية صارت بالمحلية اولى
والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضي
اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة
ليست محلا للبطوء لاختلاف ماهيتهما والا لكانت محلا
ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هي محل للبطوء لكونه
لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال لاحد المعقولين
مع تساويهما في النسبة الى المحلية وصفة للاخرى وكيف
وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب ماهيته وبحسب كونه
معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال
ولئن سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحالها و
للحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان هذا ولئن حاصلان والثالث
ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن
عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي
هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة
القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما
على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط
ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح تقارنهما في محل يقومان به
ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه
فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين
وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى
الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم

انه لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا
بل حكم بذلك على احد شيئين لاختصاصه بالقابلية ولا لاخر
بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل
معها في محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان جعله
متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وا
وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى
المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني
غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب استعدادات
ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما
يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم
الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه
ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة
المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة **وهم**

تنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان
لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته
التي تنفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله
لما اسلفت بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات
عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة تعقلها على صحة مقارنتها
اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما
ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير و
الثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان
هذين يرجحان لبن يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى
الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ترتبهما في

العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات
ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات
ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي
تنفصل بها من المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيها
هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار
كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي وقد
مر الفرق بينهما والاشخاص انما تنفصل عن الماهية النوعية
بزوايد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته
التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا
عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين
الاعتبارين اوردهما جميعا **قوله** فيكون جوابك تقرير
ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية
غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة
العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة
العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه
اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول
وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها
مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها
وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم
الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد
عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان
الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة ثم يحصل له تلك الصفة و
لا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا

٢٧٩

كان الاستعداد لصفة أخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد
للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول
واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد
وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف
غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول
الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان
يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم
الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما تكون مجردة عن
اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيدها
الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ونرجع الى
المتن فقوله ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان
من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشكك ايضا
اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت
ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج وقوله
وان كان انما يكتسبه عند الانقسام في العقل اشارة الى
القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والانقسام في
العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل
لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة الماهية
لمعقول وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من الثلاثة والفاء في
قوله فيكون يقتضي العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان الماهية
ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الانقسام في العقل الذي
هو المقارنة وكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول

الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعدادا للشيء حتى
حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء
في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه
والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد
مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم من
الثاني القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب
وقد راجعتها بين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر وقوله
او لم يكن استعداد للشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث اشارة
الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان في قوله وقد
كان تامة بمعنى حصل وقوله وهذا كله محال تصريح بفساد
القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من
الثلثة وقوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل
المقارنة فهو للماهية اشارة الى القسم الثالث من الثلاثة
وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لا انما للماهية وقوله
بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تلو المقارنة في
المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعدادات
لصفة اخرى غير الحاصلة وبهذا قد تم الجواب قوله
وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي في استعدادها لكل
فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلا مانع يطول الكلام فيه
كيف في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لشك آخر تقريره
ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا
للفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصاهل
واذا جاز ذلك فلم لم يجز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها

قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها فالجواب أن المعنى الجنسي
من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من
الفصول التي تقارنه مقارنة مقومة لوجوده محصّلة لا نبتة فإن
لم يكن لبعضها كالصاهل مثلا خروج إلى الفعل فلوجود مانع
كالناطق سبقه فقوّم المعنى الجنسي وحصّله نوعا وأخرجه بذلك
عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال
ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعته
الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة
الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية وإذا كان حال
الجنس الذي لا يتحصل وجوده إلا بالمقارنة كذلك فكيف يكون
حال الأنواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة
لمقارنة أعراض تلحقها لحوق شيء غير محتاج إليه أي إنما تكون
الأنواع باقتضاء الاستعداد لها ما دامت على طبائعها النوعية
أولى من الأجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن
في قضيتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات
فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الأحوال
أولى من غيرها **تنبيه** أنك إذا حصّلت ما
أصّلته لك علمت أن كل شيء من شأنه أن يصير صورة معقولة
وهو قائم الذات فإنه من شأنه أن يعقل فيلزم من ذلك أن يكون
من شأنه أن يعقل ذاته ه هذا ظاهر وهو تذكير لما بيّنه في
الفصول المتقدمة **قوله** وكل ما من شأنه أن يجب
ما من شأنه ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته فواجب له أن
يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيّر

والتغيير ه قد تبين فيما مضى أن الماهيات المعقولة
إنما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة إلا لما يلزمه
ذاتها عن ذاتها فما كان مجردا بنفسه وبأحوال نفسه لا بتجريد
العقل إياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شأنه أن يجب
ما من شأنه لأن المقتضي لما من شأنه لا يكون إلا ذاته ولا يكون
هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة
واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم
بدوامها ويمتنع أن يتغير ويتبدل فإذن يجب أن يكون ما
هو كذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح أن يكون معقولا
وما كان مجردا بنفسه غير مجرد بأحوال نفسه كالنفوس المفارقة
بالذات التي يتم أفعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من
شأنه أن يجب له ما من شأنه لتوقف ما من شأنه على غيره
بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لأسبابه ويمتنع ما يفوته
بعضها وههنا قد تم الكلام في إدراك النفس وبقي الكلام في
تحريكها

تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس

تنبيه لعلك
تشتهي الآن أن تسمع كلاما في القوى النفسانية التي يصدر
عنها أعمال وحركات فليكن هذه الفصول من ذلك القبيل

إشارة أما حركات حفظ البدن وتوليده
فهي تصرف في مادة الغذاء ه يريد
أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية التي
تفعل أفعالا مختلفة من غير إرادة وإلى القوى التي هي مبادي
تلك الأفعال وهي التي يسميها الأطباء قوى طبيعية واعلم أن

النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من
الاعتدال وبعدها عنه كما مرّ ولا بدّ في الامزجة المعتدلة من
اجزاء حارة بالطبع وتنبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة منا
للحيوة تكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة
الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في
البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن
لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل
استعداد الممتزج لاتصال النفس به فيفسد التركيب فالعناية
الالهية جعلت النفس ذات قوة تأخذ ما يشبه بدنها المركب
بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فتضيفه اليه بدلا عما تحلل
وهي قوة الاغتذاء ذات نعمل رضية عنها ثم لما كانت الاستعما
متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية
ان تجبرها على الدوام ابدا كما سياتي بيانه وكانت العناية
الالهية مستبقية للطبايع النوعية دائما فقد تداركت بقاءها بتلاحق
الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال
ولعسر عروض مزاجه فعلى سبيل التوليد واما فيما تعذر ذلك
لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت
نفس الاخير ذات قوة تعزل من المادة التي تحصلها الغاذية ما
تجعلها مادة لشخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المنعزلة
للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي
متحللة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف
من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المنعزلة
فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك

النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما تكون
ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك
اذا كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذ
والمنمية والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان افعال جميع هذه
القوى انما تتم بتصرفات في مادة الغذاء قوله لتحال الى
المشابهة سد البدل ما يتحلل اشارة الى الغاية وقوله او ليكون
مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء
المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق اشارة الى غاية فعل
المنمية وقوله او ليجتزل من ذلك فضل يعد مادة ومبدأ
لشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة وقوله وهذه
ثلثة لثلثة افعال التي اشارة الى الاستدلال بوجود للقوى
الافعال على وجود القوى وقوله اولاها الغاذية و
تخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة
المهيئة والدافعة للثفل اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية
لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب افعال
الاربعة على الترتيب الذي ذكره قوله والثانية القوة
المنمية الى كمال النشو لما كان الانماء والتوليد معا محوجين
الى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان
الانماء اتم لانه يتعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل
لكون الشخص معرضا للفناء جعل الانماء متقدما على التوليد
بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة
قوله فان الانماء غير الاسمان هو النمو والسمن يشتركان
ولعل وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء

اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو تختص بجميعها والسمن تخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن **قوله** والثالثة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما ٥ هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبذر ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء و هي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء خادمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر **قوله** لكن النامية تقف اولا الغاذية في اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فتعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم تعجز عن ذلك بكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاذ اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لغذاء الحرارة الغريزية فيصير الحاصل مساويا لما يتحلل وحينئذ تقف المنمية **قوله** ثم تقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا ٥ عند الفراغ من تمام النمو تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة ملاوة اي حينا يقال اقمت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اي حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء يتصرف المولدة فيه او انحراف المزاج بسبب الاختلاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا **قوله** وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل ٥ ثم يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء او انحراف المزاج عن الاعتدال

النمو

خادمة

انطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها

اشارة

واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية ٥ يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب الارادة ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها في النفس الارضية تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوة المدركة وتنشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملايمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء الكريه ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوى للقوى المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريد التناول ما لا يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين تتساوى نسبتهما الى القادر عليها ويليها القوة المنبثة في مبادي العضل المحركة

او الصادح

وكارها لتناول ما يشتهيه

القوى

للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان
المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر
غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها
تشنيج العضل وارسالها وتساوي الفعل والترك بالنسبة
اليها فقوله ولها مبدا عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور
وقوله منبعثا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى
المبادي البعيدة وقوله تنبعث منها قوة غضبية دافعة
للضار او قوة شهوانية جالبة للضروري او النافع الحيواني
اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة و
الاجماع وقوله فيطيع ذلك ما انبث في العضل من
القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة اشارة الى المبادي
القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه
القوى انما تطيع الاجماع وتلك الآمرة اشارة الى المبادي التي
لهذه القوى فان المحركة هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون
الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة
للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع
الى الشوق

اشارة

الجسم الذي في طباعه ميل
مستدير فان حركاته من الحركات
النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل
بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما ترك
بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع ومن المحال
ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع مطلوبا والمهروب
منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة

لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته
نفسانية ارادية يريد ان يبين كون الحركات المستديرة
الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس
الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة
هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفارق
بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب
شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها ربما يفعل ذلك
لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة
طالبة لحدود واوضاع تتركها وهاربة عن حدود واوضاع
تطلبها لم يمكن ان تكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم
ان تكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير
طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة

مقدمة

المعنى الحسي الى مثله تتجه الارادة
الحسية والمعنى العقلي الى مثله
تتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثيرين غير محصورين
فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولك ولد آدم
او غير معتبر كقولك الانسان هذه مقدمة لاثبات النفوس
الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معنى
حسيا كلقاء زيد هذه اللفية مثلا ارادة حسية اي متعلقة
بجزئي محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب
مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة
اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثيرين
غير محصورين سواء كان معتبرا بواحد شخصي كولد آدم او لم يكن

كالانسان فهو معنى عقلى ولا يضره فى كونه عقليا تقييده بالشخص
وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذى يطلق على كثيرين
ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد
كثير من الناس المتعينين والحكماء ظاهر ان
حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة

اشارة

فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب
لغيرها ه يريد بيان ان نفس الفلك التى يصدر عنها الحركة
المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما
خص الجسم الاول بالذكر لانه فى النمط الثانى اقام البرهان على
وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر
الحركات عليه ولم يتعرض لبيان الافلاك فنقول الحركة لا
يمكن ان يقتضيها الذات لذاتها محرك فان الذات بحسب طبيعة او ارادة
او غير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه وما لا قرار له
فى ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار فالمحرك القار انما
يقتضيها لا لذاتها بل لشئ آخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته
ذلك المحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فاذن الحركة ليست من
الكمالات المطلوبة وقولهم فى تعريف الحركة انها كمال مبدا اول
لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى
كماليتها المنسوبة الى الاول تاديها الى كمال ثان فهو ايضا
دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا
ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات
المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم
الاول بالارادة ليست لنفس الحركة **قوله** وليس الاولى
لها

لها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضى ولا بمعين فرضى
تقف عنده بل معين كلى فلك ارادة عقلية ه غاية
الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك و
الارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله و
لما كانت اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية
على ما ذكر فى النمط الثانى فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين
الذى يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب
حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذى يطلبه تلك الارادة ليس
بمعين موجود بل معين مفروض يفرضه الارادة ويتجه اليه بالحركة
والتعين لا ينافى الكلية لان كل واحد من كل كلى فله مع كليته
تعين يمتاز به من سائر آحاد ذلك الكلى فاذن المعين المفروض
لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئى واما كلى اما الجزئى
فاذا حصل وقفت الحركة المتوجهة اليه عنده لكن حركة الجسم
الاول التى هى علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف فاذن
مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض وتقييده
بالجسم الجزئى الواحد لا ينقض كليته كما مر فى المقدمة وايضا
الارادة المتوجهة الى مراد كلى عقلية على ما مر ايضا فى المقدمة
فاذن ارادة الجسم التى هى مبدا حركته الوضعية عقلية **قوله**
وتحت هذا سر ه الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر
لتحريك الفلك نفس جسمانية هى صورته المنطبعة فى
مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذى تستكمل به نفسه هو
عقل غير مباشر للتحريك وقد استدل بما ذكره على ان المباشر
للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية

ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان يجب لها
ما من شانها ليس من شانها ان تباشر التحريك فاذن وجب ان تكون
للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها
ان تعقل وتباشر التحريك لتكون ذات ارادة عقلية ولتصدر عنها
الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم
يصرح الشيخ به وانما اشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل
الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربع
مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه
الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر
الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء
فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية تتعلق بها التأل
ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع
من ذلك النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال و
انت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي
والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك
ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستور الا على الراسخين
في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها
كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة
كالنفوس مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك
السر **تنبيه** الراى الكلي لا ينبعث منه شيء
مخصوص جزوي فانه ما لم يتخصص بجزوي منه دون آخر
الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده ٥ يريد ان
يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا

ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدا الارادة
الكلية نفسا مجردة ومبدا الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة
وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع
ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين منتسبتين الى مبدا آلة لهما معا
بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها
صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك
المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك
بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبارها قوة كما في نفوسنا
وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقلنا عنه هذا الفاضل من
النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله الراى الكلي لا ينبعث
عنه شيء مخصوص جزوي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه
وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية
انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم
ينبغي ان يبذل الاصح الشعور بهذا الدرهم قوله والمريد
من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء
جزويا فينبعث منه ارادة حيوانية جزوية وهناك يطلب الغذاء
بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزوية وان كان لو حصل له
شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على
انه كان ذلك متمثلا عنده ٥ هو ازالة شك يرد على ما ذكره
وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا
لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه حينئذ يتناول اي غذاء
وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلي ثم انه اذا حضره
غذاء ما جزوي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزوي عن الارادة

تحريكها ص

الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل
هو تخيل لغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزويا يلتذ به كما احتج
لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق
جزوي الى ذلك الغذاء الذي تلذذ به فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب
فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع
هو هو واصل يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا
يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده **قوله** ولذلك
في قطع المسافة يتخيل حدودا جزوية اياها يقصد وربما كان
ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجددا الوجود نحوا ما يتجدد
الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية و
الجزوية في التخيل كما لا يمنع في الحركة ه لما فرغ عن بيان الحكم
المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة
عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزوية وبين كيفية ذلك
فذكر ان المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض
فيه حدود جزوية يتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزوية فقاطع
تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث
عن كل تخيل ارادة جزوية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء
ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة
فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي
حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فيستمر
الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي
كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام
والتجدد لا يمنع جزويتها ولا يقتضي كونها كلية **قوله** ولمثل

هذا ما يتخصص الارادة بشيء جزوي حتى يكون والارادة الكلية
يقابلها كلي ولا يجب له تخصص جزوي ه لما فرغ عن بيان كيفية
كون الارادة الكلية مع الارادات الجزوية مبادي الحركات
الجزوية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزوية عن
الارادات الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة
الكلية بشيء جزوي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي
كلية تقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصصا جزويا فلا محالة
تحتاج في ذلك الى انضياف امر جزوي اليه **قوله** ونحن
ايضا فربما قضينا قضاء كليا في مقدمات كلية فيما يجب ان
يفعل ثم اتبعناه قضاء جزويا ينبعث منه شوق وارادة جزوية
متعينا بضرب من التعين الوهمي فينبعث القوة المحركة
جزوية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول ه وهذا استشهاد
بكيفية صدور حركتنا عن ارائنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا
نصوب رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل
الدرهم وهذا قضاء كلي حصلنا من مقدمات كلية هي قولنا
ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل
الدرهم ثم اتبعناه قضاء جزويا هو ان هذا الدرهم الذي
في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزوي شوق
وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فينبعث القوة المحركة
على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادا
لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عنا واعترض
الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزوي يقتضي نسبة بينه
وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين

فادراك الشيء الجزوي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل
فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو
جزوي لزم الدور فالجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده
يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله
في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف
على ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزوي في الخارج مبدأ
لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا
انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة
من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني
وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي
معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء
يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي
وانه انما يتخصص ذلك الجزوي بسبب تخصص المحل والوقت
والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تخصيص
الحركة كما اعترف به وبالجملة نقول نحاول حركة جسم
معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني
يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في
موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة تتخصص بتخصص
المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا
امور حادثة جزئية فلا بد لها من علة حادثة جزئية والكلام
فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان
دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا
محالا لان السابق يعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون

علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا
لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث
ارادة اخرى جزوية اخرى حتى تتصل الارادات في النفس والحركات
في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما
من المسافة ما لم توجد لم تجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت
امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي
يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد
آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريد حال كونه في
الحد الذي قبله فاذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن
وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة
التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى
تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا
لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا
لوصول يتأخر عنها فيستمر الحركات والارادات استمرار شيء
غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده
علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضمامه اليها وهذا من
غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق
فلم لا يجوز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل
الاستغناء عن اثبات النفس والجواب ان الشيخ لم يجعل
يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدعاء الحركة
وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة
المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا به يتم كون
علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال

ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب
التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضى بالارادة الكلية
حركة كلية الا ان جرم الفلك فى كل وقت لما لم يقبل الا
حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة
بسببه واستمرت البين بصدور عنهم من العقل الفعال مع ان
نسبته الى الكل سواء شى خاص لتخصص قابله والجواب
ما مر وهو ان العلة القارة بانفرادها يمتنع ان تقتضى الحركة
واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث
استعداد فى القابل ولا يكفى فيه وجود القابل وحده ثم قال
وان سلمنا ذلك ولكن لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون
غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس الحركة لا
تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة تدرك فهى لا تحرك والجواب
على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا
غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم والتخيل
وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل
بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة فى جسمه كنفوسنا وما فى
اعتراضاته تخل بما مر

موعد وتنبيه

اما الشى الذى يتشوقه
الجرم الاول فى حركته الارادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه
الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادى الا لطلب
شى ان يكون للطالب احسن او اولى من ان لا يكون اما بالحقيقة
واما بالظن واما بالتخيل العبثى فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة
والساهى والنايم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حال ما

مملولة او ازالة وصب فان النايم يتخيل اعضاؤه ايضا قد
تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما فى حال كون بين النوم واليقظة
او فى الشى الضرورى كالتنفس او فى الشى الذى يصير كالضرورى
لمن يرى فى منامه شيئا مخيفا جدا او جميلا جدا فربما انزعج للهرب
او الطلب اعلم ان التخيل شى والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل
شى والحفاظ ذلك الشعور فى الذكر شى وليس يجب ان ينكر
وجود التخيل لاجل فقد احد الاخرين ه قد ذكر ههنا ان
الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل يراد لحصول وضع كلى و
كان حصول الوضع الكلى ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد
لشى اخر وكان من الواجب ان يبين الشى الذى هو لذاته غاية
هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس
وافاعيلها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات
كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر
الوضع الكلى ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك
فى الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب
عليك فى هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادى لا يتحرك الا
لطلب شى يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما مشعور به على
الاجمال ليتميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة
عن الطبيعة وليتميز ايضا بين الافعال النفسانية والافعال
العقلية على ما يجى بيانه فى النمط السادس ثم ذكر ان الشعور
باولوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد
يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات
لحركة العابث والساهى والنايم فان ينكر وجود اسنادها

وجوب

منه الحركة الى غاية مشعور بها يتمكنون بامثالها وبين
غايات كل واحد منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان العابث والساهي
والنايم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها
بأن تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف
التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه
لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه
او على عدم جميعها فان الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل
غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر
مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه وقد تم الطبيعي بعون
الله وحسن توفيقه وصلى الله
على خير خلقه محمد وآله اجمعين

النمط الرابع في الوجود وعلله

الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي
لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء
مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزءا من ماهياتها
بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة
ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله تنبيه انه قد
يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما
لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص
بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم
فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس
فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب
تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على
الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان
فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود
فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس
او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش
من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا
فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى
ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه
يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما
لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال

فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقه بل من حيث
حقيقته الاصلية التي لا اختلاف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول
صرف وكذلك الحال في كل كلي ه يريد التنبيه على فساد
قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة
ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من
شانه ان يكون محسوسا بحكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود
هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض
وجوده محال عكس نقيض لها والجوهر ههنا هو الذات وانما
قال بجوهره لانهم لا يجوّزون وجود شيء يناله الحس لافعاله لا
بذاته قوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته
كالجسم او بسببه فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضا
لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته
وهو اما جسم واما جسماني وهم ينكرون وجود ما لم يكن جسما
او جسمانيا والشيخ نبّه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة
من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث
هي هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم
والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء
من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو
الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود
في الخارج والا فلا يكون هذا الاشخاص اناسا ثم انه ان كان
محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين في
وضع ما متعينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على الانسان.

لم يكن في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك
فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير
محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث
هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو
الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او
ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان
المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك
ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله
بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا اختلاف فيها وباقي الفاظ
الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان
٢٩١ الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب
اثبات موجود في الخارج غير محسوس ونحل الاعتراض بالفرق
بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين
الانسان الماخوذ مع الاشتراك فان الاول موجود في الخارج
والعقل والثاني موجود في العقل فقط على ما مرت الاشارة
اليها وهم وتنبيه ولعل قايلا منهم يقول ان الانسان
مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب
وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول
له ان الحال في كل عضو كلي مما ذكرته او تركته كالحال في
الانسان نفسه ه هذا الوهم ان يقال انكم قد اشترطتم في
الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا
يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما
يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية

الانسان لان الاشتغال بالمثال يكون خروجا من المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان **تنبيه** انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علايق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلايقها ه لما نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علايق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها فليست بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلايقها هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة **تنبيه** كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده ه الحق ههنا اسم فاعل في صيغة

المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدايم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للامر فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدا للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض المشخصة التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدا الاول الذي يعطي كل ذي حق حقيقته تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو نص صريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تنبيها والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدا الاول بساير الحقايق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة ه **تنبيه** الشيء قد يكون معلولا بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته

وتكون جزءا من حدهما وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية
التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية ه يريد ان يشير الى العلل
وهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده والاولى تنقسم
الى ما يكون الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون الشيء بالفعل
وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما تكون علة بمقارنة الذات
او بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون
عليته هو الايجاد نفسه او لو نه علة للايجاد بان يكون الايجاد
لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة و
الموضوع منها ليسا من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس
والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان
كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل
والمعلولات لا تكون كذلك واذ تبين ذلك فقوله الشيخ الشيء
قد يكون معلولا الى قوله كانها علتاه المادية والصورية
اشارة الى علل الماهية وانما قال كانها علتاه ولم يقل انهما
لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة
يكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس محل الخط على الوجه
الذي يكون المادة للصورة والخط ليس صورة له لان نهاية المادة
لا تكون صورة فيه وليسا جنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين
عليه ولا هو عليهما بل هما جزءان له في الوجود ولذلك شبههما
بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث
وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى آخره اشارة الى علل الوجود
ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم
يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار

بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية
لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل
فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة
غائية بالنسبة الى المعلول

تنبيه

اعلم انك قد
تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان
ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم تمثل لك انه
موجود في الاعيان ه يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في
الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق
بين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة و
الصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان
الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في تحقق ذاته
في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر
العلل اعني العلل الاربع المذكورة

اشارة

العلة
الموجدة للشيء الذي له علل مقومة
للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود
وهي علة الجمع بينها ه لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية
وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل
الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي
الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احديهما بالاخرى
واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما
له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع
والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم
يتعرض لذكر هذا القسم اي الذي لا مادة ولا صورة له اذ لم يكن

لدعلل الماهية والقسم الثاني هو المعلول المركب من المادة
والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء
الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم
تكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معًا مثال
الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه
اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني
الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معًا
واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما يصير المادة
مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة للجمع بين
المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب و
الى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينها **قوله**
والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها
لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة
الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث
بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها ش ماهية الغاية
ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم
الى المبدع والى محدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول
توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معًا وفي
القسم الثاني توجد متاخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة
بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان تكون متاخرة عن معلولها
فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا
للمعلول من وجه والعلة انما تكون هي ماهيتها المتقدمة و
عليتها تكون ان تجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة الفاعلية

الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة
فماهية الغاية تكون علة لعلية وجودها لا مطلقًا بل على بعض
الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد
الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل
ليصير البيان خاصًا بالقسم الثاني واعترض الفاضل على
الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة عللًا غائية و
الطبيعة لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة
في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها
متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير
موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا
بان يقال ليس لافعال الطبيعة غايات والجواب ان
الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كاقتضائها مثلا لتحرك الجسم
الى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضًا لها امر ثابت
دالّ على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعورًا ما لها به قبل
وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها

اشارة ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة
حقيقة كل وجود في الوجود ش العلة الاولى لا يمكن ان تكون
صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب
تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة
بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود
فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل وجود
معلول ولكل صورة او مادة مما علمنا ان تتحقق اي معلول
كان في الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه

من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم
يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير
بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته
لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها
قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او لنزد هذا بيانا ٥ يريد اثبات واجب الوجود لذاته
مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن بها شرط وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان
حصول علته ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الا ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن
فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل شيء كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور
اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته ٥ الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم
يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب
والفاظه ظاهرة **قوله** فهو الحق بذاته اي الدائم الآخر يذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم
بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات
على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى **اشارة** على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها يجب به
ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا **قال** الفاضل الشارح يمكن تقرير البرهان عليه من غير
من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه
ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه
كل ممكن الوجود هو من غيره ٥ يريد بيان ان الممكن لا يوجد والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن
الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في لها بد من شيء تحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل
ان تكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة واحد منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون
ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق خارجا عنها فان لا يكون ممكنا اذ لو كان لكان منها فاذن هو واجب
والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم **قال** ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان
الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع
هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار الخ استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما

اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو
حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معاً وكان البيان
مستقيماً لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان في عزمه ان يذكر
في النمط الخامس واقول على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهي
ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى
معدوم فالواجب ان يقال هذا البيان موقوف على بيان
امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل
واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون في
احدهما معلولاً لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتاخر عنه لكان
استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى ما قبله ومراده هذا الفاضل
هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق
الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الاحكام
المعنوية اليه مثاله شرح كل جملة كل واحد منها معلول
فانها تقتضي علة خارجة عن احادها ٭ يريد بيان ان سلسلة
الممكنات على تقدير وجودها تحتاج الى شيء خارج عنها على
وجه ابسط فجعل الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء
كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها
معلولا بالاحتياج الى شيء خارج قوله وذلك لانها اما
ان لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة وكيف يتاتى
هذا وانما تجب باحادها اقول هذا تقرير البرهان بالقسمة
الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الآخر وهو
يقتضي علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان تكون كل
الاحاد او بعضها او شيئاً خارجاً عنها فقوله واما ان يقتضي

علة هي الاحاد باسرها فتكون معلولة لها اذ انها فان الجملة
والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به
الجملة ٭ بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان
يراد به الجملة او يراد كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء
لا تكون علة لها والثاني باطل لان علة الشيء يجب ان تكون
مقتضية له ووجود كل واحد من الاحاد ليس يقتضي الجملة و
اعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها
ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة
الحاصلة من احادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع
هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل
من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك
بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل او استعداد ما كالمزاج
الحاصل بعد تركيب الاستقصات والحاصل في الاول هو
شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث
هو شيء من شيء مع شيء فلما كانت الجملة المفروضة ههنا من
النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شيء
واحد قوله واما ان يقتضي علة هي بعض الاحاد وليس
بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا
لان علته اولى بذلك ٭ هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه
ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد
بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علة
ذلك البعض اولى منه بالعلية قوله واما ان يقتضي علة
خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقي ٭ ومعناه ظاهر وفساد

الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم

اشارة كل علة جملة هي غير شئ من آحادها فهي
علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة
اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم تحتج اليها بل ربما كان
شئ ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة
على الاطلاق ش لما اثبت ان كل جملة معلولات تفرض فهي
محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان
كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لكل واحد
واحد من الآحاد وبيّنها بالخلف فيفرض كل واحد من الآحاد غير
محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف
او بعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن
الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة
لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع
كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض
الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله
وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا
الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ
ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شئ من
آحادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت
جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان تكون علة ايضا للآحاد
افرادا كما قدمناه

اشارة كل جملة مترتبة من علل
معلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي
طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة ش قد تبين مما مر

ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية
سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل على علة
غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها
ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة وكانت
واجبة غير ممكنة

اشارة كل سلسلة مترتبة من
علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية
فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة
خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان
فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى
واجب الوجود بذاته ش لما فرغ من بيان المقدمات التي لها
لانتاج المطلوب فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل و
معلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا تخلو اما ان لا
يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها و
القسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف
لها لا محالة ولا يمكن ان تكون الخارجة ايضا معلولة لان
السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل قطعة من
تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي
اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف
واجب كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته
وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره
واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير
وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية
واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد

الشيخ له قسما **لشارح** كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما نتفق فيه لازما من لو لزم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الشيء الذي يلزمه الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما نتفق فيه عارضا عرض لما تختلف فيه وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر هذه قسمة تحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان لهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم لزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض لهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود وتلك فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيها احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه ولاجتماعهما لا تخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا تخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا او كان لونا ما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لوجازا لتكثر

كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير يكون نوعه في شخصه ذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا تخلوا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفتين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية وما في الكتاب غني عن التطبيق

لشارح قد تجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هي العرض

سببا لصفة أخرى مثلها كون اتصاف الجسم بالملون سببا
لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا
ان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد
بسبب الوجود ولذلك جاز صدور الصفات من الماهية
وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها
والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا
ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة
وذلك لانه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات
بالاشتراك اللفظي بدلايل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد
ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح
بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك
ثم لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد
حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود
الواجب ايضا عارض لماهية غير وجوده تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهية
لزمه اما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما
وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي
ومنشا هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان
الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك
اللفظي كوقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واقع في الجميع ولكن لا
على السواء كوقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما
بالتقديم والتاخير كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي
المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم

اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما
بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود
لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها
بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها
القار وغير القار كالسواد والحركة بالضعف والشدة
بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول
على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او
جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها
بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض
المقول على الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية
ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم لهما من خارج و
ذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من
الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع
على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة
او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك
الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب
وعلى وجود الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها
بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك
الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير
مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل
باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب
اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي
وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لانها مختلفات

الحقيقة قد تشترك في لازم واحد وانا اورد ههنا شبهة
مفصلة واشير الى وجوه الخلل فيها اقول من شبهه
التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب عين
ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث
هو وجود يقتضي اما عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي
شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب
والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما
معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود
الاخر عارضا والجواب ما عرفته مرة واعتبر النور
المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس
يقتضي ابصار الاعمش بخلاف ساير الانوار وكذلك الحرارة
المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة او استعداد
تبدل الصورة النوعية بخلاف ساير الحرارات وذلك
لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو
الوجود متساويا على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضي
العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم
العروض لا يحوج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض
على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على
ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك
وجوده وكيف والوجود عندهم اولي التصور فذلك يقتضي تغاير
حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون
قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم
مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير

معلومة فوجوده مغاير لحقيقته وهذا هو الفرق والجواب
ان الحقيقة التي لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف
لساير الوجودات بالهوية التي هي المبدأ الاول للكل
والوجود الذي تدركه هو الهوية الوجود المطلق الذي هو
لازم لذلك الوجود ولساير الوجودات وهو اولي التصور
وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب
من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون
حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة
حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص
تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود
مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات
فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة
الممكنات هو الوجود المساوي لوجودات الممكنات
ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد
وجوده الخاص المخالف لساير الوجودات بقيامه بالذات
ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح
على كل فرد منها ما يصح على ساير افرادها كما ذكروا في اثبات
هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ديمقراطيس في الجسم
الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في
مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان
يختلف مقتضاها اعني العروض للماهية واللاعروض والجواب
ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون
في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطؤ والوجود

ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ فى هذا الفصل
لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على
الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود
الا تاثيرها وحينئذ يكون التالى فى المتصلة المذكورة اعادة
للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان
تاثير العلة مشروط بتقدمها فى الوجود والشى لا يكون
مشروطا بنفسه وايضا هب ان التقدم هو التاثير لكن
الماهية لا تتصور ان تؤثر الا اذا كانت فى الاعيان و
حينئذ يكون كونها فى الاعيان عنها مما اختلف ثم قال وكما
كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود
عليه كذلك يكون فاعله له من غير تقدم بالوجود والجواب
ان كلامه هذا مبنى على تصوره ان للماهية ثبوتا فى الخارج
دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون
الماهية هو وجودها والماهية لا تجرد عن الوجود الا فى
العقل لا بان يكون فى العقل منفكة عن الوجود فان الكون
فى العقل ايضا وجود عقلى كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى
بل لان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة
الوجود وعدم اعتبار الشى ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف
الماهية بالوجود امر عقلى ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان
الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود
آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا
كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون
قابلة للوجود عند وجودها فى العقل فقط فلا يمكن ان تكون

فاعلة لصفة خارجية عند وجودها فى العقل فقط ثم قال ذكر
الشيخ فى هذا الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك
يقتضى كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به
لم تكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها
معدومة بل انما تكون مؤثرة من حيث هى هى لا من حيث
هى موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود
مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضى انفكاكها عن
الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهى
هى محال فضلا عن ان تكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة
فى الوجود الذى لا ينفك حالة التاثير عنه فهذا بيان فساد
الراى الذى ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث و
ان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب فى
هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل فى هذه المسئلة
التى هى اعظم المسايل الالهية شانا فى هذا الكتاب وساير كتبه
كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد
المبتدئين باقتفاء اثره

اشارة

واجب الوجود
المتعين هذا الفصل مشتمل على تقرير
البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب
الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشى غير المتعين
لا يوجد فى الخارج وما لا يوجد فى الخارج يمتنع ان يكون
موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود
لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود
اما القسم الاول فيقتضى ان لا يكون واجب الوجود غير

ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله ان كان
تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وَاما
القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين
معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود حينئذ لا يخلو من
ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له او
ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها
والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر
آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم
الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول
لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو ماهية او صفة
لماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب
لازما له كون الوجود بسبب الماهية او بسبب صفة لها
اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك
قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود
لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال واعلم انا بينا
ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او
معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة وعلى
تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون
علة له والا لعاد القسم الاول وعلى التقديرين الآخرين
يكون معلولا وهو محال ثم بين ان القسم الثاني وهو ان يكون
الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان
يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار
الى سبب يقتضي لعروضه والتعين معلول ايضا لغيره فاذن

تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان
عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث
وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب
بقوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك وبين ان هذا
القسم ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين
معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله
فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين
لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو
طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة
عامة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة
المعروضة للتعين بعين ذلك العارض لها او يكون بسبب
تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد
تخصصها وهذا قسمان القسم الاول ان التعين المعلول
عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة ولا
خاصة ثم قد تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو
محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا
لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله فان كان ذلك وما
يتعين به ماهيته واحدا فلتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته
لا يجب وجوده وهذا محال ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين
به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما تعين به
الوجود الواجب وما يتعين به طبيعته المعروضة لذلك التعين
واحدا فلتلك العلة اي علة التعين المذكور علة لخصوصية
الواجب الوجود والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول

اي المذكور اولا

خ ماهيته

تدعرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد
ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام في
ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى
ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق
فكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو صح السابق
ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه
معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود
واحدا معلولا للغير واشار اليه بقوله وباقي الاقسام محال
ولما بين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة
القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين
فتعين صحة القسم الاول منها وهو كون واجب الوجود
واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب
الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام
الاربعة وهو كون التعين لازما للواجب الوجود وقوله
وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا
منها وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان
واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود
لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك محال
قسما ثالثا وهو كون الواجب الوجود لازما للتعين وقوله
وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام
وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم فساد الاقسام
الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل
قوله وان كان تعينه عارضا لذلك الى قوله وكلامنا في

ذلك تكرارا للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم
يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا
اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله
اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه
الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين
امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما ان لا يتلازما او يتعارض ولو كان
احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل
ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية
وابطال استدلالات اوردها على اثباتهما كذلك والحق
ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية
عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال
بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب
الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال
انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة
لا يمكن ان تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا
تكثرت ان تتكثر بامر ينضاف اليها وسيجي بيان كيفية
تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل
الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها
تعينا واختلفت بتعينات غيرها ليس بشي لان تعينات
الاشخاص من حيث تعلقها بالمعينات لا تشترك في شي ومن
حيث تشترك في شي فليست بتعينات وقوله انضمام التعين
الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر
ليس بشي ايضا لان الطبائع تتعين بالفصول كالانواع المركبة

من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة فهي
هي من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون عامة ولان تكون
خاصة شخصية وكما بانضياف معنى العموم اليها تصير عامة
كذلك بانضياف التعينات اليها تصير اشخاصا ولا تحتاج
تعين آخر ولو كان التعين امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا
كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعتراضات
يصلح لان يصير فصولا فضلا عن ان يكون عوارض والكلام
في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق ايراده
في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يشارك
الممكنات في الوجود ويباينها بتعينه فيتركب ماهيته فليس
بشيء لان الوجود الغير العارض لماهية يباين الوجود
العارض للماهيات بالذات لا بعارض الذي لا يلزم من تغيره
الوجود به تركيبه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية
تصير اشخاصا بتعينات زايدة عليه كما ظنه

فايدة

اعلم من هنا ان الاشياء التي لها حد نوعي
واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها
القوة القابلة لتاثير العلل هي المادة لم يتعين الا ان يكون
من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في
طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فيتعين كل واحد بعلة فلا
يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف
بينهما في الموضوع وما يجري مجراه قد تبين مما ذكر في الفصل
المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا
لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل

مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة
قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك التشخص والقوة القا
بلة لتاثير العلل انما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تلك
الطبيعة مادية لم يتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها
لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا
ولا يتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه الفايدة الكلية
ما ذكره بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه
الفايدة تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود
يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة
في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى
المشترك افتقر التشخص المتعين الى علة منفصلة كانت
عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذ تبين ههنا ان النوع
المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف
الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود
ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر
الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال
المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل فالجواب
ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان
يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل
التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل
آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس
على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض
انما يتكثر بماهياتها ولا على كل الاشياء متماثلة بامر ذاتي فان

المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصولها بل هو خاص بتمام
نوعية محصلة من شانها ان يوجد في الخارج غير مختلف
الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض
الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر
الواجب والممكن من غير مادة **تنبيه** قد
من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته و
واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا **هذه نتيجة** لما
وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على
فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على
كثرة **اشارة** لو التام ذات واجب الوجود من
شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان
الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب
الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم **يريد**
نفي التركيب عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل
ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون
عن اجزاء قد يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون
عن جزء اصل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه
فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء
اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون
الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى
كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كالنوع
الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي
ان يكون ذات الشيء المتركب او المنقسم مما يجب له هو جزء له مما
ليس

ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل ونقض ما في الكتاب ان
ذات واجب الوجود لو التام من شيئين او اشياء ليس كل
واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب
من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى
غير الوجود الواجب اتصف تلك الماهية بوجوب الوجود
فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوحدة
الصاير بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الما
المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة
قبل واجب الوجود ومقوما له هذا خلف فواجب الوجود
لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب مثلا ولا في الكم الى اجزاء
متشابهة **قال** الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى
والصورة لا يتقدمه احد جزويه وهو الهيولى لان الهيولى
شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك **قال**
الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما
اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات يتقدم بالزمان
على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة
اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة
للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة للاستغناء عن السبب
الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب
اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي
معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال وظهر من ذلك
ان المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها
الشيخ عنها **واقول** المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في

ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبنى
عليه لا يخلو من تعسف تا وذلك ظاهر

اشارة

كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما
اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له فى ماهيته ولا يجوز ان يكون
لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون من غيره ٥ الداخل فى ذات
الشئ اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته
بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرنا فى المنطق وكل ما ليس
بداخل فى مفهوم ذات لشئ فليس بمقوم له فى ماهيته بل عارض
من خارج فكل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته بان يكون جزء
ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له فى ماهيته بل
هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان فى قولنا
الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره ٥ و
المقصود ان الوجود داخل فى مفهوم ذات واجب الوجود
لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل بل الوجود
الخاص الذى هو المبدء الاول لجميع الموجودات واذ ليس
له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هى انيته

تنبيه

كل ما يتعلق الوجود بالجسم يجب به لا بذاته ٥
الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود بغيره
الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلول له اعنى كالاثار التابعة
والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو ساير الاعراض الجسمانية
والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثانى يجب به وبغيره
لكن يصدق عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافى قولنا ويجب
ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة

بذاتها واجبة بغيرها **قوله** وكل جسم محسوس فهو متكثر
بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة ٥
المقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب
الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم كما سبق **قوله** وايضا
فكل جسم محسوس فتجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه
الا باعتبار جسميته ٥ هذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن و
بيانه ان كل جسم نوعى فتجد جسما آخر من نوعه ان كان
ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه فى
شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا
محصلا على ما مرت الاشارة اليه فتجد لكل جسم على الاطلاق
آخر من نوعه فمعنى لفظة الا من قوله الا باعتبار جسميته
ناقض لمعنى النفى فى قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام
ان كل جسم نوعى فتجد جسما آخر من نوعه ذلك ومن نوعه
باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهى
ان كل ما تجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول **قوله** فكل جسم
محسوس وكل متعلق به معلول ٥ هو الحاصل من هذا الفصل و
تبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به

اشارة

واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء
فى ماهية ذلك الشئ لان كل ماهية لما سواه مقتضية لا
مكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشئ ولا جزء من ماهية شئ
اعنى الاشياء التى لها ماهية لا يدخل الوجود فى مفهومها بل
هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء
فى معنى جنسى ولا نوعى فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى

فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ
ليس لها جنس وفصل • يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن
الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية
ما سواه ليس بالوجود بل انما يقتضي امكان الوجود فقط • و
حقيقة الوجود الواجب هي الواجب • ثم احترز عن ان ينقض
حكمه هذا بالوجود فقال ان اي الواجب من حيث هو وجود
واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود
فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طارئ على الاشياء
كلها • وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر
ما عارض لها من حيث هي معقولة • فاذن واجب الوجود لا
يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا
فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي
بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي
يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك
فلا يكون الا بالذات • واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على
ذلك منحل بما مر ذكره • فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها
وقوله ان الشيخ التزم في كتاب الشفاء انفصال
وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد • اذ قال
الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن • والوجود بشرط
لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد
في الاعتبار فقط • والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب
والشيء لا يصير باعتبار شيء عدمي له مركبا • وايضا الشيء المتحقق
في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما يتحقق في الخارج بذاته

الى شيء غير ذاته • انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق
آخر مشارك له • قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل
قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل
الا من الجنس والفصل • وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق
والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي التركيب
بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفي الحد المقتضي لذلك
عنه • ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب
انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية
ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس
والفصول • وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن من
تصورها الى حاق الملزومات • وتعريفها بها لا يقصر عن
التعريف بالحدود • فهذا ما ذكرته في المنطق ولم ترد عليه شيئا
وواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له • واذ هو منفصل
بالحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى
حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته • فاذن لا تعريف له
يقوم مقام الحد **وهم وتنبيه** ربما ظن ان
معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس
فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ لان الموجود لا في موضوع
الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا
لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر
عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود
بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية
عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما

يكون وجودها لا في موضوع ومنها الحكم بكون على زيد وعمرو
لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من
كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له لعلة فكيف
المركب منه ومن معنى زايد فالذي يمكن ان يحمل على زيد
كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية
يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره وعلم
انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة
كالجنس لم يصر ايضا فهذا معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الموجود
لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون
لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما ولم يصر ايضا
المعنى السلبي الاضافي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في
موضوع ٥ هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجوابه
عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة

تنبيه الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة
وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوي المبدا
الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص
لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد
طبعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول
لا ضد له بوجه ٥ هو غني عن الشرح **تنبيه** الاول لا ند
له ولا ضد له ولا جنس ولا فصل فلا حد له ولا اشارة اليه
الا بصريح العرفان العقلي ٥ الند المثل والنظير والباقي
ظاهر **اشارة** الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم
بري عن العلايق والعهد والمواد وغيرها

ما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان هذا حكمه فهو عاقل
لذاته ٥ يريد اثباتا لعلم الواجب الوجود فقال لا تعلق له فهو معقول
الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود
بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم بري عن العلايق اي
عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي عن انواع عدم
الاحكام فالضعف والدرك وما جرى مجرى ذلك يقال في
الامر عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف
وعهدته على فلان اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه
وعن المواد اي الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية
وعن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات
بحال زائدة اي عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول
بها محسوسا او مخيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد احاله على
ما تبين في النمط الثالث **تنبيه** تامل كيف لم يحتج
بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى
تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله
وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اي
اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود
وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل
هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق وفي
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حكم لقوم ثم
اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم
الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه ٥ المتكلمون
بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال

الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون يستدلون
ايضا بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى
نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على
وجود مبداء اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود
وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب
والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور
افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة
على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك اولى لان صح
البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول
واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا
يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين في
علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية يعني مرتبة الاستدلال
بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد
بالحق على كل شيء بازاء الطريقتين ولما كانت طريقته هو
اصدق الطريقين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو
الصدق

النمط الخامس في الصنع والابداع

يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل
من هذا النمط الاول وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم
على ما سنبينه فيما بعد **وهم** انه قد يسبق الى الاوهام
العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي
يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسميه العامة المفعول

مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع
وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد
حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون
انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد
الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من
فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى
ان يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود
العالم لان العالم عندهم انما احتاج الى الباري في ان اوجده
اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد
فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى
الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر
الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا
الى موجد آخر والباري ايضا كذلك الى غير النهاية ونحن
ذلك صح نوضح الحال في كيفية ما يجب ان يعتقد في هذا الجمهور
يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو للمعنى
المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود
المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه
فقط واذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فقد الفاعل بقي
المفعول موجودا وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك شيئان
احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء
والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما ان
ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل و
هو خلف الثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى

الفاعل لكان محتاجا اليه فى وجوده واذن لكان الفاعل
ايضا كذلك فيتسلسل وقوله انه يسبق الى الاوهام العامية
الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقد
العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد فقد زال الحاجة
الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التميز
منهم فى ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح
وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين
لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال
بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير
باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من
يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته
فهولاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل فى وجوده لكن جعلوه
محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه فى وجوده فاذن منهم غير
قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم
القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده انما يحتاج الى البارى
الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول
المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر الى البارى من حيث هو
موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثانى

تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا صنع وفعل
واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما
دخوله فى الغرض دخول عرضى لما ذكر ان الجمهور يظنون ان
احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او
مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه

الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شئ الى اجزائه
البسيطة وينظر فيه أجميع اجزائه معتبرة فى الاحتياج ام بعضها
معتبرة فيه فقط والباقى مقارن لذلك البعض بالعرض ليتعين
المعنى المتعلق بالفاعل قوله انما استعملت لفظة المحدث
بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شئ للتخفيف قوله
فنقول اذا كان شئ من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود
بعد العدم بسبب شئ ما فانا نقول له مفعول ولا نبالى الآن
كان احدهما محمولا على الآخر مساويا او اعم او اخص حتى
يحتاج مثلا الى ان يزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب
ذلك الشئ يتحرك من الشئ وبمباشرة وبآلة وبقصد اختيارى
او غيره او بطبع او تولد او غير ذلك او بشئ من مقابلات
من فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه
الامور زائدة على كون الشئ مفعولا والذى يقابله في
يكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة
انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن
اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكرارا فى المفهوم
اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع
واما التكرار فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار
فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان
معناه انا نعبر هاهنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان
احدهما مقولا على الآخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا
وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا
ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل

ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما
يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة
معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات
فذكر اولا التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من
الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة
يقابله المحدث بآلة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث
بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث
الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث
اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون
لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع
وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود
بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار
او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان
المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله
وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى
يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على انه مساو
للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي
يقابله يعني المحدث على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى
ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث
لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل
واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك
الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ
مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا

للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل
الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون
كون احدهما تكرارا وكون الثاني تناقضا ويصرحون به فلا
معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان
اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا
للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى اللغة والادباء واذا
كان الامر كذلك صح ما قلنا اقول ليس هذا البحث خاصا
بلغة دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الفعل
والصنع والايجاد مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية
بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك
بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا و
الايجاد والصنع كانهما اشتملا لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل
بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف
لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله تعالى
فاعل تطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل
في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد
العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن
للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة
اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعلة الاحراق
ولا للماء فاعل التبريد ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم
توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل
باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان
بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى

البرودة

الكلام على الفاعل فصل

وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرودة والحر
فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز
فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز تقتضي تسليم صحة الاستعمال
وذلك يدل على خلو التناقض الكلام عن على ان اهل اللغة
فسروا الفعل باحداث شي ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه
قوله واذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم
الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا فمعنى مفهوم الفعل وجود
وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك
الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود
المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم
فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا
الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان
يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس
بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده
العدم ه لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول
وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس
المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب
اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في
تحليل ذلك المعنى فذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود
وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا
بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس
متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا
من الممكنات يلحقها اوصاف تجب لماهياتها لذواتها لا لشيء

آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو
الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل
اذن هو اما وجود شي ليس بواجب واما وجود شي مسبوق
بالعدم والاول اعم من الثاني وسنبين في الفصل الثالث
لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو
وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا بحث ما لتعيين
الشي المحتاج الى الفاعل ولتعيين سبب الاحتياج وكلام
الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى قال
وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين
هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متاخرة
عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل
٤ المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج
لتاخر عن نفسه بمراتب اقول هذه فائدة افادها لكنها غير
متعلقة بالمتن **تكملة وإشارة** فالان لنعتبر
انه لاي الامرين يتعلق
فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمتنع
يكون على احد القسمين احدهما واجب الوجود بغيره
دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل
عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود
بذاته من حيث المفهوم او يمنع شي من خارج واما مسبوق
العدم فليس له الا وجه واحد فهو في مفهومه اخص من مفهوم
الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير
اذا كان معنيان احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى

فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا وللاخص بعده لان ذلك
المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو
جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره
ويمكن لي في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا
التعلق انما هو بسبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل
على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن
دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا
الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم حتى يستغني بعد
ذلك عن ذات الفاعل • يريد ان يبين ان الوجود المتعلق
بالغير المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته
واجبا بغيره يتعلق بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم
فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور • فذكر اولا
ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني • وذلك لان
الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق
بالعدم وهو الواجب بغيره دائما • والى مسبوق بالعدم وهو
الواجب بغيره وقتا ما • فاذن الواجب بالغير يشتمل هذين القسمين
من حيث المفهوم الآن يمنع شيء من خارج المفهوم • فالواجب
بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم • وقد حمل
عليهما التعلق بالغير • وهذه قضية جعلها صغرى قياس معا
وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر حمل عليهما معنى
ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص
بعده وبسببه • وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص
الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص

فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص •
ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب
بغيره اولا وبالذات • وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه • يعني
بسبب الوجوب بالغير • ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق
بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم • وذلك لانه لو جاز ان لا
يكون في حد نفسه واجبا بغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه
مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا
التعلق هو بسبب الوجه الآخر اي بسبب كونه واجبا بالغير • واذ
ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما
لا في حال حدوثه فقط • بل في جميع اوقات وجوده • فثبت ان
هذا التعلق للمعلول كائن دائما بخلاف ما ظنه الجمهور • ثم ذكر
ان علة التعلق لو كان ايضا كون المعلول المسبوق بالعدم
على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة
للمعلول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده • وليست
خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن
فاعله • فهذا تقرير ما في الكتاب • واعترض الفاضل الشارح على
الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة
وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل
هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه • ولم يتكلم
في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا • فالدائم هل يفتقر الى مؤثر
ام لا • وهذا هو محل الخلاف • ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم
الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون
مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه • وهو مصادرة على المطلوب

اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى
الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشاء الخلاف هو
ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه
يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث
وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما
حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان
من الواجب ان يحقق الحق في ذلك في تحقيق الفصل السالف
انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق
هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل
كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات
هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك
فبينه في هذا الفصل وسماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب
التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان
دائما او غير دائم بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا
مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو
الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان
هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده
لم يكن للشيخ ههنا بضائر كما صرح به في آخر الفصل ولو كان
هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل
لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله
انه لم يتبين ان الدايم هل يفتقر الى مؤثر فليس بشيء ايضا
لانه تبين ايضا ان الواجب بالغير لا ينافي الدايم وان علة التعلق
بالغير هو الوجوب بالغير فالدايم ان كان واجبا بغيره كان

مفتقرا او تأثيرا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم
قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين
لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه
ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول
لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود
العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا ان الازلي
يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق
ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار و
لا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر
انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا صلح عن غير رضى
الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال
على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن
ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه
انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه
لو كان موجبا بالذات لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه
اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا
الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس
بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قايلون
بذلك صريحا واما اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة
يثبتون مع المبدا الاول قدماء ثمانية سموها صفات
المبدا الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان
يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء احترزوا
عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم من ذلك معنى فظهر انهم غير

متفقين على القول بنفي العلّة والمعلول مع اتفاقهم على القول
بالحدوث. واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي
يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل
يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تامّ في الفاعلية وان
الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله
ازليًا. ولما كان العالم عندهم فعلا ازليًا اسندوه الى فاعل
ازلي تامّ في الفاعلية. وذلك في علومهم الطبيعية. وايضًا
لما كان المبدأ الاول عندهم ازليًا تامًّا في الفاعلية حكموا
بكون العالم الذي هو فعله ازليًا. وذلك في علومهم الالهية
ولم يذهبوا ايضًا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى
ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته
ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات. ولا كفاعلية المجبورين
من ذوي الطبائع الجسمانية على ما سيجيء بيانه. قال تنبيه
الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد
التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد
معًا في حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد مثل
هذا فيها ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة. وليس تلك القبلية
هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد
يكون قبل ومع وبعد فهي شيء آخر الذي لا يزال فيه تجدد و
تصرم على الاتصال. قد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي
يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من غير منقسمات.
يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بوجود غير قار الذات
متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته
في

في هذا الموضع بعد. وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون
بعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت. فله قبل لا يوجد
مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي
يوجد القبل والبعد منها معًا. فقبل لا يوجد مع البعد بل
يزول قبليته عند تجدد البعدية. وليست هذه القبلية هي
نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد.
ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك
شيء آخر يتجدد ويتصرم. فهو غير قار الذات. وهو متصل في
ذاته. اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون
حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته. فيكون ابتداء حركته
قبل هذا الحادث. ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث
قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء
المسافة والحركة. فظهر ان هذه القبليات والبعديات
متصلة اتصال المسافة والحركة. وقد تبين في النمط الاول
ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى. فاذن ثبت ان
كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال
المقادير وهو المطلوب. فهذا ما في الكتاب. واعلم ان الزمان
ظاهر الانية خفي الماهية. والشيخ قد نبه على انيته في هذا
الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته. ولذلك
احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة. وهذه المباحث
تتعلق بالطبيعيات. وانما اوردها هاهنا لاحتياجه اليها و
كونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب. واعلم انه انما نبه هاهنا
على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية

الخاصتين به فانه هو الشئ الذى يلحقه لذاته القبلية و
البعدية اللتان لا توجدان معًا وذلك لان الشئ قد يكون
قبل شئ آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه فى زمان
هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب
الزمان واما للزمان فليس بسبب شئ آخر بل لذاته المنصرمة
المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشئ آخر
فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا
يصح تعريف الزمان بهما لان تصور هما لا يمكن الا مع تصور
الزمان وتميزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما
اللتان لا توجدان معًا ايضًا ليس بتميز حقيقى لان المع
تجرى مجراهما فى معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف
المرتبة لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان
بالزمان اضافيتان لا توجدان الا فى العقول لان الجزئين
من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معًا
فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما فى العقل
دل على وجود معروضهما الذى هو الزمان مع ذلك الشئ
ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود
زمان يقارنه واذ تقرر هذه المعانى فقد اندفع اعتراض
الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة
فى الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى
ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود فى الخارج
الذى يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه
فى العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة

دون زمان

بزمان لانها امر اعتبارى يصح تعقله فى جميع الازمنة و
ان اخذ من حيث يقع فى زمان معين كان حكمه حكم سائر
الموجودات فى لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا
يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهنى
ويندفع ايضًا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان يوجدا
معًا وقد قيل انهما لا يوجدان معًا هذا خلف وذلك لانهما
اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معًا فى
العقل ولا يجب ان يوجدا فى الخارج معًا ويندفع ايضًا
اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم
اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشئ ما
يكون معقولا بسبب ذلك الشئ ويصح لحوق الاعتبارات
العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة
فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق
المذكور فى عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم
هنا ان يكون للزمان زمان آخر وقال الفرق بان الزمان
متقض لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان
له عن زمان آخر ولم تستغن القبلية والبعدية العارضتان
لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان
ان كانت متساوية فى الماهية استحال تخصص بعضها
بالتقدم دون البعض الآخر وان لم تكن كان انفصال كل
عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات
الثانى ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معًا فى جزئين
من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضى تجويز كون العدم

قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما قال وايضا ان
قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول
بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول
بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول
الحادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس هو
انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد وان سلمنا
ان معناه انه لم يوجد معه كان نفس المعية اضافة عارضة
لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل
في الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل و
ان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد
حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك
يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول بعدية
الزمان للحركة ايضا يقتضي مثل هذا البيان ووقوع الزمان
في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير
اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا تجزي له الا في الوهم
فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجزية ثم
اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين يعرضان
للاجزاء ويصير به الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بل تصور عدم
الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم
وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار تفاوتهما لا لشيء
آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر لذاتيهما واما
ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار
كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما

له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته و
بين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم يحتج
الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما
يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود
الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما
المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان
اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى
تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان هي متى
الشيء والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب
اليه واحد بالعدد هو زمانهما ولذلك لا يحتاج في الاولى
الى زمان يغاير الموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية اليه

اشارة

ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير
الحال لا يمكن الا لذي قوة تغير حال اعني
الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني
بتغير ومتغير لا سيما بما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي
الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا
قد يكون ابعد وان قبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير و
هذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من
جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان ه يريد بيان ماهية
الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما
في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجد الا مع تغير حال وتغير
الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع
لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال

اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل
التغير فيه وهذا مثل التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا
الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في
الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا
بزمان فكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق
بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا
لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان تتصل لا الى اول
لوجوب تناهي الامتدادات ولما سيأتي في النمط السادس
فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان تتصل ولا تنقطع وهي
الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى
بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم
مقدر للتغير اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبيينها صرح
بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو
كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر
اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة
فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من
جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه
وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد
المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة تجري بتجزية
المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متأخرا بازاء تقدم
اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا
يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان
هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم

والتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد
قال في الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها
ان تنقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم ما
يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها
في المتأخر من المسافة لكنه تتبع ذلك ان المتقدم للحركة
لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة
معا فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية تلحقها
من جهة ما هي للحركة ليس من جهة ما هي للمسافة و
يكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم
والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة
تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان
هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت
الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة والا لكان
البيان تحديدا بالدور هذه عبارته وغرضه بيان هذا
التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراده هذه النكتة
الاخيرة

اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده
ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا
وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه
غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور
عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين اذن
ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس
شيئا معقولا في نفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو
اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود

نريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال فالثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث تتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع الى الحادث ان كان عرضا او مادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقريرها في الكتاب اعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو كون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض اي يوجد له

البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذ لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها وتعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالقرب والبعد وتزول

مع خروج الوجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم
الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات المماثلة في
انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها من الوجود و
العدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع
الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد
والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج و
الموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات
العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات
في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع ليزول
الاشكالات التي تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل
الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه
بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف حينئذ بانه
مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة
بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط
يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية وبين الامور الخارجية
واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او
ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني محال لانه
يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب ان
الامكان في نفسه امر عقلي متعلق بشيء خارجي فمن
تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان
بل هو امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل
على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث
كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر بعينه

العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في النقد
لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان
الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود
خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد
في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام
موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة
في الخارج من حيث هي احكام بل تكون موجودة من حيث هي
محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان
يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون
محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره فالجواب ان
امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون
ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من
حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه
فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني
يكون كاضافة المضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء
الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير
اما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية
لوجود المتضايفين فهو انما تحقق بعد ثبوت الماهية
والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب
انه من حيث كونه صفة اضافية انما تحقق عند ثبوت
المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك
تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين
في العقل امر وجودي في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا

[illegible]

موجودا فى الخارج كما مضى فى التقدم والتاخر بعينه واما
قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة
منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها
ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة والجواب عنه
ما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما فى الخارج
وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة
عن الوجود والعدم فى العقل وهى من حيث ثبوتها فى العقل
موضوع فالامكان بهذا الاعتبار لعرض فى موضوع وهو
ايضا صفة لوجوداتها وتكون بهذا الاعتبار كاضافة
لمضاف اليه واما قوله لو قبل الشئ لا يحدث الا اذا صار
وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا
المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو
حالة الحدوث لكان الكلام فى حصولها كالكلام
فى حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت
قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها
او على عدمها والاول يقتضى وجود الحادث معها لا بعدها
والثانى يقتضى وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما
الكبرى فلما مر وهو النفوس الفلكية المفارقة و
الهيولى الممكنة الغير المتعلقة بمادة وموضوع والجواب
عنه ان الشئ لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا
عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متاخر عنه
ولا متقدم عليه ووجوبه انما تحقق بان يتم استعداد مادته
او موضوعه لقبوله وذلك لا يستتم بتعلق شرايط يجمعها

الحركة المتصلة التى لا اول لها الموجودة فى الجسم
الابداعى على ما يشتمل العلم الالهى على بيانه تنبيه
الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية
الزمانية والمكانية وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما
يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا فى الزمان
معا لانه يريد اثبات الحدوث الذاتى للممكنات ولما كان
تحقيق الحدوث الذاتى مبنيا على تحقيق التاخر الذاتى
لان الحدوث هو كون الشئ متاخرا عن لا وجوده ينقسم
الى زمانى والى ذاتى لانقسام التاخر اليهما قدم الشيخ
تحقيق معنى التاخر الذاتى على اثبات الحدوث الذاتى
واعلم ان تاخر الشئ عن غيره يقال لخمسة معان على
ما حقق فى الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثانى
بالمرتبة او الوضع الذى يكون للتاخر المكانى صنفا منه
والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالعلولية
والاخيران يشتركان فى معنى واحد وهو التاخر بالذات
والمعنى المشترك هو ان يكون الشئ محتاجا الى الآخر فى تحققه
ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشئ فالمحتاج هو
المتاخر بالذات من المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون
المحتاج اليه مع ذلك هو الذى بانفراده يفيد وجود
المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالعلولية
وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار
الثانى متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد
وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا

ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما
مع ارتفاع صاحبه الآن ارتفاع المعلول يكون تابعا
ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع
يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فإن المتقدم
يمكن أن يوجد لا مع المتأخر أما المتأخر فلا يمكن أن يوجد إلا
مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع و
تخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعمله
في قاطيغورياس الشفاء كذلك وذلك أنه قال عند ذكر
التقدم بالعلية وإن كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم
بالعلية والذات أما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك
تأخرا بالذات والدليل عليه أنه تمثل له بحركة المفتاح واليد
وهو تأخر بالمعلولية الذي هو أحد قسميه ثم أطلق اسم التأخر
بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر ما للشيء بحسب غيره
عما له بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر أعني
الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وما سواه ليس بحقيقي
لأن المتأخر بالزمان أو بالمرتبة والوضع أو بالشرف يمكن أن
يصير بالفرض متقدما وهو هو لأن المقتضي لتأخره هو أمر عارض
لذاته وأما المتأخر بالذات فلا يمكن أن يفرض متقدما وهو هو
لأن المقتضي لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بأنه
الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم أن المتأخر بالمعلولية
يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع
لا يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن أن يكون ويمكن
أن لا يكون ولذلك حمل الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالا
مكان

بالإمكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله
وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معا **قوله** وذلك أنه إذا كان
وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود
إلا والآخر حصل له الوجود ووصل إليه الحصول وأما الآخر
فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل إليه
الوجود لا عنه وليس يصل إلى ذلك إلا مارا على الآخر ه وهو
بيان للتأخر بالذات بتقريره في بعض أقسامه ومعناه أن هذا
التأخر يكون إذا كان وجود هذا أعني المتأخر كالمعلول مثلا عن
آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر
فما استحق المتأخر الوجود إلا والمتقدم حصل له الوجود
ووصل إليه الحصول من علته إن كان ذا علة وأما المتقدم
فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل إليه
الوجود لا عن المتأخر وليس يصل إلى المتأخر من تلك العلة إلا
مارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح إلى أن المراد أن
العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس
بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست أرى هذا التفسير
مطابقا لألفاظ الكتاب **قوله** وهذا مثل أن يقول حركت
يدي فتحرك المفتاح أو ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح
فتحركت يدي أو ثم تحركت يدي وإن كانا معا في الزمان فهذه
بعدية بالذات ه وهذا إيراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه
واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال إن
كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى
قولنا العلة متقدمة على المعلول هو أن المؤثر في شيء مؤثر فيه

ومثال آخر خال عن الفائدة فان كان المراد شيئا آخر فلا بد
من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لم يصل الى
المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز
وجعل التمثيل لحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه
الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود
على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة
العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه
ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم
الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني
شرط في وجود هذا التقدم قوله ثم انت تعلم ان حال
الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل
حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق
العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون
له الوجود عن غيره فالآن لا يكون له وجود قبل ان يكون
له وجود هو الحدوث الذاتي ش لما فرغ عن بيان معنى
التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي
للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع
قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات
لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته
وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي يكون للذات بحسب الغير و
اما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال
التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد
عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم

يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار
وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران
له وهذه الحالة اعني التجرد عن هذه الاعتبارات لا يكون الا في
العقل فالحال التي له متجردا عن الغير اما العدم واما ان
لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير
فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو
الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق
الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان
المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا
استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال ففي قوله
انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة
لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في
هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا
لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون
الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن هذه
لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا يخلو
من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع
احدهما لكنها اذا نسبت الى الخارج لم يكن بين القسمين
الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا
فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما
باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم
معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود
لو انفرد ليست بمعنى العدم بل حتى يكون معناه انه ثبت له

يثبت له

ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا
يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه
معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك
الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات

تنبيه وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي
الحال التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك من امور
يحتاج الى ان تكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة
بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة
النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر او
الوقت حاجة الادمي الى الصيف او الى الداعي حاجة
الاكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى زوال
الدجن ه يريد ان يبنه على ان المعلول لا يتخلف عن علته
التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة
لجميع ما يحتاج اليه في عليته بالفعل كما مضى ثم اشار الى
بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى
ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور
والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة هاتين الحركتين
لا يتحصل بوجودها لا بهما ولكن تلك الحالة التي للنفس النباتية
التي يصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة
التي تكون للعلل التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك
اشارة الى الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل
في تتميم عليته بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان
يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور يكون اما وجودية

واما عدمية والوجودية تكون اما شيئا ينضاف الى العلة
فيتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف اليها والاول اما
شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط
وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي
والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة
واما ليس محلا لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع
قوله في الوقت حاجة الادمي الى الصيف اي حاجة
المتخذ للاديم وهو منسوب الى جمع الاديم والاديم يجمع على
ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع
ايضا على آدمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه اما ادمي
بفتح الالف والدال او آدمي بمد الالف وكسر الدال والزمان
ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة
بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد
يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال
موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة
الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد
الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه
قيد عدمي والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجودة و
الجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة
بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل
ولا شك ان العلة مع ما يمنعها من التاثير لا يكون علة بالفعل
واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد
بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل

فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة لعدم
ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق و
يصير جزءا من المفهوم عن علة التامة اذا كان ذلك المفهوم
مركبا في العقل **قوله** وعدم المعلول متعلق بعدم
كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها بعد
موجودة لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا ه لما ذكر
التي يتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها
ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم
حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها و اما
عدم الذات العلة مطلقا **قوله** فاذا لم يكن شيء معوق
من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة
توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا
وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب
وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا
كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما ه اي فاذا كان
الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل
يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف
على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه
لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على
شيء لم يوجد واي الامرين فرض ابدا او وقتا ما دون وقت
كان ما بازائه مثله **قوله** واذا جاز ان يكون شيء متشابه
الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان
لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد
ظهور

ظهور المعنى ه اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا
اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد
لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنه
دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب
ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد و
فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود و
ايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبني على ان العلة
الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير
وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا
على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام
ههنا بالسرمد لان في الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان
على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد
الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون
للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي
تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اومى الى ان مثل
هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة
المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم الزماني فلا مضايقة
في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان
المفعول اعم من المحدث **تنبيه** الابداع هو ان
يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط
من مادة او آلة او زمان ه هذا تفسير للفظة الابداع
بحسب الاصطلاح الاقرب من استعمال الجمهور **قوله**
وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط ه وهذا

تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق
بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن
مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم ويتبين من
انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من
الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا
وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على [illegible]
استعمالهما في صدر النمط **قوله** والابداع اعلى رتبة من
والاحداث ه التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي
والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد
منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان
المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل
بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان
آخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو
اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس
هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح
تنبيه واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فبين
في العقل الاول ان ترجح احد
طرفي امكانه صار اولى بشيء وبسبب وان كان قد يمكن
للعقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب من
البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان
يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان
عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب
الترجيح جذعا ولم تقف فالحق انه يجب عنه ه المحدث لا يكون

واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه
على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولي
وان كان قد يمكن للعقل اي يمكن للعقل ان يذهل عنه و
يفزع الى ضروب من البيان كما الى التمثيل بكفتي الميزان
المتساويين اللتين لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى
من غير شيء آخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجري مجراه
تذكرة في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك
الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل
يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان
كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اي جديدا
وحديثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب
الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض
سببا سببا وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح
عن السبب الاول واجب هو المطلوب وظهر من ذلك ان
العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا
ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها واجبة في عليتها
وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولي
وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته
مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو
كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من
المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل
عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب **تنبيه**
مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها اغير مفهوم ان علة ما بحيث

يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيآن فمن حيثيتين
مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته
او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب
جذعًا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما
للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق وكل ما يلزم عنه اثنان
ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة ٥ يريد بيان ان
الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا
بالعدد وكان هذا الكلام قريب من الوضوح ولذلك وسم
الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم
معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء
بحيث يجب عنه ا غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اى علية
لاحدهما غير علية للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير
حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيآن او
شيء هو موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا
هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى والزيادة
الوضوح قال وذلك الشيآن اما ان يكونا من مقومات
ذلك الشيء الواحد او من لوازمه عاد الكلام بعينه ولم
تقف فيما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق
بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد
منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وحينئذ
لا يكون حيثية استلزام ذلك اللازم هي بعينها حيثية
استلزام ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدا حيثية الاستلزام
غير خارج عن ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع

ما يكون من لوازمه

٢٢٧

جميع التقديرات يلزم منه تركيبا اما في ماهية ذلك الشيء
او لانه موجود بعد كونه شيئا او بعد وجوده بتفريق له
والاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى المادة والصورة
والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزم عند
وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشيء
المنقسم الى اجزائه او الى جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه شيآن
ليس احدهما بتوسط فهو منقسم واشترط ان لا يكون احدهما
بتوسط الآخر لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن
الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال
فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد
يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما للوجود او لما يعرض بعد
الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد
قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر و
ليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل
قايم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد و
الحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء
عنه واتصافه بتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم
المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا الواحد ولا يوصف
الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء
عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور
لا تتحقق الا عند وجود شيئين او اشياء لا غير فانها لا يلزم الشيء
الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق
واحدة يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات

الحقيقة صح

مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة
ليس بمحال وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب
عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط و
كذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية
الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه
ولاختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف
حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره
ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها
واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء
واحد هو العلة والكلام منع استناد جميع المعلولات الى
مبدا واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق
شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور ايضا لا
يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء يطلق على معنيين
احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان
معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها
المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة
العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول
واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان
كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت
علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق
واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر
في ذات العلة كما مر

اوهام وتنبيهات

قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته

واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب
الوجود لم تجد هذا الموجود المحسوس واجبا وتلوت قوله
تعالى لا احب الآفلين فان الهوي في حظيرة الامكان
افول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم
افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن
صنعته معلولة فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت
خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود للضدين
او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم
الذين قبلهم ٥ يريد بيان مذاهب الناس في وجوب اعيان
الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه
على ما هو الحق عنده منها فاول اختلافهم في الشيء الغني
عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته هو واحد
ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا
الى قائلين بانه هذه الموجودات المحسوسات والى قائلين
بانه غير ذلك والفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب
باشكالها وهيآتها وصورها والعناصر بكلياتها واجزائها
قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات
وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكير ما مر من شرط واجب
الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء وغير
منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب
الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود و
ان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استدل استشهد
على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي

بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين في قصة
ابرهيم عليه السلم حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب
لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القايلة
بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قايلين
بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قايلين
بانها ليست بواجبة اما القايلون بانها واجبة فمنهم من ذهب
الى انها هيولى مجردة عن الصور كالكثير من القدماء ومنهم من
ذهب الى انها اجزاء هي اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال
وهم اصحاب ديمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب
الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او بخار
او هواء وغير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كاينة من
تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة
اما واحدة واما فوق واحدة اما القايلون بانها واحدة
فهم بعض القايلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء
او بالعنصر الواحد واما القايلون بانها فوق واحدة فهم
من جملة القايلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين
قالوا بان المبادى خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس واله
واما القايلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب
اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود للضدين من خير
وشر يعبرون عنها تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور
والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكير البرهان على ان
واجب الوجود واحد قوله ومنهم من وافق على ان
واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل

١

ولا وجود لشيء عنه ثم ابتداء واراد وجود شيء عنه ولولا
هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا
نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل
وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في
الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها
معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان تكون حال من هذه
الاحوال يوصف بانها لا تكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون
موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت
تجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية
له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده
ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين وبشيء آخر بل بالفاعل
ولا يسال عن لم فهؤلاء هؤلاء ه لما فرغ عن ذكر اقوال القايلين
بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القايلين بانه
واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت
احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم
المتكلمون وكثير من ساير المليين والثانية الى ان
بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم
جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل
غير موجد لشيء ثم ابتداء واوجد العالم بارادة واحتجوا
على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا
اول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب
كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود
واذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار

[illegible]

في شيء يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها
معًا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل
واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة
بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها
امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود
على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور
المترتبة الغير المتناهية يمتنع ان ينقضي واشار الى هذه الحجة
بقوله فكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فيقطع
اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث
بتجدد كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه
الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال
وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا
بعلة تخصص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون
سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده
افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبت التخصص بالوقت
المعين قائلين ان ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما
والى قائل بنفي التخصص بالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص
وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة الثانية
المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك
بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم
جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء
انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب
ويجعلون علة التخصيص مصلحة يعود الى العالم وفرقة قالوا

بتخصيصه لذلك الوقت على سبيل الوجوب وجعل حدوث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعًا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت
وهو قول ابي القاسم البلخي وهو المعروف بالكعبي ومن تبعه
منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من العجز عن التعليل
بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا شيء
آخر غير الفاعل وهؤلاء لا يسئل عما يفعل واعترفوا بالتخصيص
وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا
الى ان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير
مخصص وتمثلوا ذلك بعطشان يحضره الماء في انائين بحيث يكون
متساويي النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما
وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن
الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين
واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء الى قوله
ولا يسئل عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء
قوله وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية
الاول ويقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لن يتميز في العدم
الصريح حال الاولى فيها بان لا يوجد شيئا او بلا اشياء ان كان
عنه اصلا وحال بخلافهما ش لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين
شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون واجب
الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية
له لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل فان كون
الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما

اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج فى فاعليته الى سبب آخر كما مضى
بيانه وهو واجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال
الاولية الاحوال التى لا تتوقف وجودها على شيء غيره وانه
لكونه قادرا وفاعلا وعالما ويقابلها الاحوال الثانية التى
المتوقفة على وجود الغير لكونه اولا وآخرا وظاهرا وباطنا
لا يكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك
ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصريح لا يتميز
فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى
بالقياس اليه ويكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل
من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى
بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات
اصلح لان يفعل فيه من الباقية **قوله** ولا يجوز ان يسنح
ارادة متجددة الا للداعى ولا ان يسنح جزافا وكذلك لا يجوز
ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح
ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد
فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة
مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر يحسن او لا امر
زال مثلا كحسن من الفعل وقتا ما تيسر او تعين او غير ذلك
كان فزال ٥ لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذى
يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتجوا
احتاجوا الى اثبات شيء بسببه تخصص الطرف الذى يختاره
فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهى متجددة عند
بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند

[illegible]

الكعبى فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا
بانها لا بد وان تتبع امرا متجددا يقتضى ايثار احد المقدورات
كشوق ما او ميل اليه وهو الداعى والا لكان تعلقها بذلك
المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق
والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير
وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبداه شوقا ما
تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كا...
مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار
من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ
اطلقه ههنا على الفعل الذى يتعلق الارادة به للشعور به
فقط من غير استحقاق واختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم
اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان
يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اى لا يجوز ان يحدث شيء
من شرائط الفاعلية التى يتعلق بها الفعل على الاطلاق
سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك
بان حال الشيء المتجدد انما يكون لحال الفعل المتجدد الذى
كلامنا فيه كما احتاج الفعل الى ذلك الشيء فى تجدده فكذلك
احتاج ذلك الشيء الى تجدد امر آخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل
واما شيئا قبل شيء وهو القول بحوادث لا الى اول ثم اشار
الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة
على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا
واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضى اما لا صدور الفعل
عن الفاعل اصلا واما صدوره فى جميع اوقات وجوده واعلم

ان المعتزلة الذين يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون
بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما ان يكون بعض الاوقات
اصلح للصلوة واما بامتناع الصلوة في غير ذلك الوقت فلما
فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان
لا يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد
فقال وسواء جعلت التجدد لامر يتيسر لحسن من الفعل وقتا
ما تيسر يعني القول بصلوح بعض الاوقات او معين يعني صيرورة
الفعل متاتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب
اصطلاحهم او جعلته لامر زال القبح كان فزال عند الوقت
الصالح وامتناع كان فزال عند وقت الامكان او غير ذلك
بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما و
قد ابطلناه. **قوله** قالوا فان كان الداعي الى تعطيل
واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق
العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذي الانصاف
ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب السبق منه
في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود
بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه
ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل
وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير
الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل
والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل
الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق
بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا

فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا
على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل
عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا
بالعدم فهذا الغرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال
سواء احدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت آخر
قبله او بعده من غير تخصص واولوية لذلك الوقت دون
غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في
نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط
على فساده وبين ذلك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود
ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلثة المحكية عنهم على امتناع
وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطاء فيها
فقوله واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد
ما موجودا فهو توهم خطاء فليس اذا صح على كل واحد حكم
صح على الكل المحصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي
يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود
لان كل فيحمل الامكان على الكل كما على كل واحد
اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول
بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي
القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول
كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم
يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل
كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود و**قوله**
قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما

للاشياء بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه الكثر
واقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة الى
الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان
معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث
المستقبلة التي تنقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي
زايدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث
التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات
فاذن ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية ه
قوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية
له او احتياج شيء منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو
قول كاذب فان معنى كذا قولنا توقف على كذا هو ان الشيئين
وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود
المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت
من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان متوقفا على وجود
ما لا نهاية له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل
اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء
متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع
عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف انه ما
لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لم
يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه
انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه اما ان
يغير لفظها تغييرا لا يتغير به المعنى اشارة الى الجواب عن
الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء

ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان
فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من
الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت
متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا
الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد
ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع
ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو
مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين
الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل
وقت وجميع الاوقات عندهم واحد ففي جميع الاوقات هذا
الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد
الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع **قوله**
قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب
الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات ولا الاشياء الكائنة عنه
كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الا ما يلزم
من اختلافات يلزم هنها فينبعها التغير ه لما فرغ عن ذكر
الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء
وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته
الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول
اذ لا واسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني
النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول
بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم
منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلافات اوضاع تلك

الاجرام فيتبعه التغير يعنى الحوادث اليومية
فهذه هى المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد
ان تجعل واجب الوجود ولهذا مراده ان التنازع فى
القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع فى وحدة
الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص للتساهل فيه وليس
مراده ان لمسئلة الحدوث والقدم تعلقا بمسئلة التوحيد

النمط السادس فى الغايات

قال الفاضل الشارح غاية الشئ
ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك
غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهى اعم من ذلك
وهى ما لاجله يصدر معلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا
النمط مشتمل على ثلث مقاصد احدها ان كل فاعل بالقصد
والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها
ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعنى مسئلة
القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان البارى تعالى
ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة و
حينئذ كان موجبا وذلك يوكد القول بالقدم وايضا عند
القائلين بالحدوث الذى عليه تعويلهم هو قولهم ان البارى
اراد فى الازل خلق العالم فى وقت بعينه وبابطال انه يفعل
بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثانى هو ان كون حركات
الافلاك شوقية تشبهية التى بها يستدل على وجود العقول
انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات

وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات
كانت هى مستكملة بها والعالى لا يكون مستكملا بالسافل
واقول انه لما اثبت الوجود مبداء اول فى النمط الرابع
كان من الواجب ان يبين كيفية مبدائيته فبين ذلك فى
النمط الذى يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر
الافعال كان من الواجب ان يبين ~~كيفية مبدائيته~~ فبين مبدائيته يشير الى
مبداء بالاشارة الى احكامها الكلية وهى ان اى الفاعلين
لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار
الى غايات افعال الصنف الثانى فدل ذلك على وجود
موجودات مترتبة هى مبادى لغايات تلك الافعال بل
هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام
فى اثبات تلك الموجودات ثم فى ترتيب الوجود النازل من
المبداء الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط
بالغايات ومباديها فى الترتيب **تنبيه** اتعرف
ما الغنى الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق بشئ
خارج عنه فى امور ثلثة فى ذاته وهيآت متمكنة من ذاته
وفى هيأة كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارج عنه
حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن
او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة
او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب ٥ هذا تعريف الغنى
والمقصود من مراعاة معناه المحمول على المبداء الاول
يقتضى ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان الصفات
تنقسم الى ما هو له فى نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره واول

ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما
من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيات المتمكنة
من ذات الشيء والثاني هو الهيات الكمالية الاضافية وهي
كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث
هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي
لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيات المتمكنة من
ذاته والهيات الكمالية والاضافية له ولم يذكر الاضافات
المحضة لانها متعلق الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو
الذي لا يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني
بل فقير محتاج الى كسب هذا الكلام كعكس نقيض للاول
لو كان للاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر
في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام
خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا افتقاره
في احد هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو
افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم
ان ذلك جملة فائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا اخر فلا
بد من افادة تصوره اقول كلام هذا الفاضل يقتضي
ان لا يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن
قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود
لكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية
على ان قولنا الفقير هو شيء ما فقير ليس بتكرار لان الموضوع
الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى
قولنا الموجود شيء في موجود وايضا هذا الفاضل قد صدّه

شرح

شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر
ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء
من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني
هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها لقضية مشتملة
على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحد شيء واحد
واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل
المحدود بانهما شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى
قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس
بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول
تعريفا مقبولا والثاني قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما
في الحكم واحدا بلى لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان
الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى
غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره
فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان في
الحق قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف
الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه
في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد
الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين **تنبيه**
اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء اخر
ويكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه
ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقا وايضا لم يكن ما هو
اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى
كسبه ه ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري تعالى

بالحسن الاولوية فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الكلام في حق الله تعالى مع منقص لاسناد نقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن من ان لا يفعل فان فعل كان هو حسن في نفسه حاصلا وكان هو احسن به من شيء آخر ايضا حاصلا ولا ما هو به احسن من شيء آخر و يظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله و فعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر في كسب الكمال الى غيره **تنبيه** فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية يحاول ان يفعل شيئا مما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعاله بالجميل وان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء وان الحق الاول يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية هذا تصريح بالمقصود الذي اومانا اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما منا ولا لجميع العلل العالية التي هي تامة اما بذواتها واما بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث يتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته و الحق الاول لما كان تاما بذاته ولهذا لا شيء قبله ولا شيء

الشريف

قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله **تنبيه** اتعرف ما الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقره سياقه الكلام تقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا شك في ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي و الثالث كون كل شيء له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك كون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا له بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه **تنبيه** اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة و التوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح منه او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص هذا بيان تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء

فهو مع

احدهما معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد
شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مما ينبغي مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس
اليه والثالث ان لا يكون بعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو
ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة
الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي
كما يقال النكاح مما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي
ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى له سوى هذين واقول
هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه
اللفظة في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي
واما فقهاء يفتون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء
ليسوا بانفرادهم مستعملي هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم
استعملوها على سبيل النقل والاصطلاح بازاء هذين المعنيين
لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر
منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال
المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر
وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام
الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى الامثال بمثل
ما ذكره هذا الفاضل لا يليق لانه يدل على صدوره عن عصبية
او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد
الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان
يقال للحجر الذي سقط من سقف ووقع على راس عدو انسان
فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض
والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات

لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات
لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة
كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس انسان
اتفاقا والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس
لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع
الاعضاء وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال
الاعضاء ثم ان المقتضي لموت الانسان لا يكون مقتضيا
لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي
لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى
ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده
وكذلك القول في الدواء المصحح او المزيل للمرض فانه يصحح و
يزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة
للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات يصح
فانها لا يفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم
لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه
لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود
لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية
كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة
بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونعود
الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل
من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل بما يفعله او بما يتبعه
يستعقبه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب
الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو

لم يفعله قبح به الى آخره اعادة الكلام الذى ذكره فى الفصل
الثانى من هذا النمط واقول مما قضيتان اشتركتا فى
الموضوع فقط وهو الفاعل الذى لو لم يفعل لقبح ذلك به
وتباينتا فى المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال
وههنا بانه متخلص اى مستعيض ما فظهر ان هذا ليس باعادة
لذلك كما ظنه هذا الفاضل **اشارة** والعالى
لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون
ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند
الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى
لو انه صح ان يقال فيه انه اولى فى نفسه واحسن ثم لم يكن
عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا
فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالى لا غرض له
فى السافل ٥ الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار
فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري جل ذكره
انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى
غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافى كونه غنيا وجوادا فاشار
الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك
الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن فى نفسه ان لم
يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك
ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالى لا غرض له لا
مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس
الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التى لم تبدع كاملة فهى
مستفيدة الكمال مما فوقها **تنبيه** وفى نسخة تتميم

كل دائم حركة بارادة فهو متوقع لهذه الاغراض المذكورة
الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فما جل عن
ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة ٥ معناه ان كل
متحرك ذى ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى
ان ما لا احتياج الى استكمال فليس بمتحرك ذى ارادة و
المقصود ان البارى تعالى والعقول الكاملة فى ابداعها
لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة
مستكملة بحركاتها **وهم وتنبيه** اعلم ان
ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن فى نفسه لا مدخل
له فى ان يختاره الغنى الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن
منزهه وممجده ومزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل
هذا ضد الغنى ٥ لما بين ان الفاعل الذى يفعل لغرض
يعود اليه او الى غيره مستكمل بغيره وجه آخر وهو ان يقال
الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه ولا الى غيره بل
لان الفاعل فى نفسه واجب او حسن فيكون الفعل على تلك
الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فيكون حسن الفعل و
وجوبه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفعل اليه فهذا
هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر وهو ان حسن الفعل و
وجوبه فى نفسه لا مدخل له فى ان يختاره الغنى بل المقتضى
للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا
للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب
والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضى
استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى للاخلال به

مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه
كل فعل يقتضي استحقاق ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ هنا
مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق
الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراه
في هذه الفصول

اشارة

لعلك ان طلبت مخلصا
الان نقول ان تمثل النظام الكلي في العلم
السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام
على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية
وهذه جملة ستهتدي سبيل تفاصيلها ش لما تبين ان العلل
العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين
ان النظام على المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة
كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة
ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في
هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع
الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على
هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي
يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل
والذات المفيضة في جميع الاحوال تعقل ذلك الفيضان منها
وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة
وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود
من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة
فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان

الباري تعالى فاعلا بارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا
والتالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية
ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل
بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار
معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لا
يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال
النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به ان نزهه وعدم الاتيان
به يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاستكمال
ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي
لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله تعالى ليس فاعلا
بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل
ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل
فاعل بالارادة مستكمل اذ هو مقدمة في اثبات المقصود
والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان
النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي
الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان
الشيخ اختار من صفات الاول المبدا المتفق عليها هذه
الثلثة لانها مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي
الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك ففسره في
الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده في الفصلين
بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل
السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او
الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان لبيان متنا ولا لغير المبدا

الاول من المبادي العالية جعل الحكم عامًا ولما كان تحريك
الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبًا اليها مع انه تابع
لارادة بيّن ان المبادي التي كلامنا فيها ليست مما يباشر تحريكها
ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض
عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبّر عنه
بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها
خطابية لانه يقال ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيًا ولا ملكا
ولا جوادًا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق
الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم
ولم لا يجوز ان يكون الله يستفيد الاولوية لنفسه او دفع
المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا
آخر فبيّنه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول
وهذا يدلك على انه يرى تكرار الشيخ خطابة وقد قال من قبل
ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله
ما معنى قوله الباري تعالى لو فعل للارادة لم يكن غنيا ان يقال
معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان
كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا
يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية او دفع المذمة
ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون تامًا ان لم يكن ذلك
الشيء والحكم بان هذا اقناعي من باب الطامات او لبس
مفوّض الى من نظر في الكلامين وانصف **تنبيه**
قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة ما
كلية وبارادة جزوية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة

الاولية يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت غير
مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر وكانت ارادة كما
العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد
ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون محصل
الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم
شيء لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل
حاصلا وهو مطلوب بل كل كما لانها حاضرة حقيقية ليست
جزئية ولا ظنية او تخيلية وليست نسب امثال ما ذكرناه الى
الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان
يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس واحد منا
مرتبطة ببدنه من حيث يتممه ليطلب مبادي الكمال منه و
لولا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهو صاحب
الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا
من الاستكمال ان كان وفيه سر ٥ قال الفاضل الشارح
الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل
مع اربع فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه
لم يقصد اثبات العقول اول قصد بل قصد بعد نفي الغاية
عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة
للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول فبداء فيما فصّله
ببيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير
عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين
في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية و
جزوية وتبين ان الارادة الكلية المطلقة الاولية يعني الارادة

التي لا تعلق لها بامر جزوي التي ينبعث الارادات الجزئية
عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية
مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا تتصور بالكليات
وتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية
واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى
بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور
الاول ان العقل المحض لا يصحبه قوة فيكون ارادته
شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر في اخر النمط الثالث
ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى له
الثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد وينصرم على
انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة
بل يكون شيئا واحدا اما موجودا بالطبيعة او معدوما دائما
الامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة
كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيها لم يزل لها شيء مفقود ثم
او يقال كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون
كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزوية متغيرة ولا تخيلية
لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب الغواشي الجسمانية
وهي مبراة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانها مريد
لامور جزئية تتجدد وتنصرم على الاتصال وقد يحصل الجسم ما
يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب والثالث ان الجوهر العقلي
لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا
من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك
متحدة بها انسانا ولهذا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين

متباينين فاذن مبدا الارادة الكلية المطلقة ليس هو
نفس السماء واما نفس السماء اما صاحب ارادة جزوية
منطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة
مفارق قد تعلق بالسماء وانبعث منه صورة منطبعة فيها
لينال الضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر
العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل
الفعال قوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية كما
وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد
ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والشيخ هو ما يوجب
القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية و
الجزوية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى تحصل الارتباط و
يتم الحركة المتصلة

اشارة وتنبيه

ولا يمكن ان يقال تحركها للسماء لداع شهواني
او غضبي بل يجب ان يكون اشبه تحركاتنا عن عقلنا العملي
يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي
العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك
المبادي فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادي يكون
صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن
التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملايم او دفع منافي
فاذن مبدا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي لانهما
يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال
غير ملايمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او ينتقم من محيل
له فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذة او غلبة على النحو

الموجود فى الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه بحركاتنا
الصادرة عن العقل العملى **قوله** ولابد ان يكون المعشوق
مختارا ما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما ٥ كل تحريك
ارادى فهو لشئ مطلوب يطلبه المريد ويختار وجوده
على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون
لدوام الطلب الذى يقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة
هى العشق فاذن لابد ان يكون تحريك السماء لمعشوق
مختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل للذات
او شيئا محصلا للذات فان لم يكن محصلا للذات وجب ان
يحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا لا لشئ وهو
محال والشئ المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا
او كما او ما يتبعهما من كمالات الجسم وحينئذ انما يكون الحركة
لينال ذات المعشوق وان كان المعشوق محصلا للذات و
الحركة لا محالة يتوجه نحو حصول ما للمتحرك فاما ان يكون
الحال حالا من المعشوق كمماسة او موازاة او ملاقاة لم
يكن حاصلا فحصلت بالحركة وحينئذ يكون الحركة لينال حالا
من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه و يجب
حينئذ ان يكون ما يناسب اما ذات المعشوق او حالا من
احواله والا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة وحينئذ
لا يكون الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم
لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حاله وظاهر من ذلك
ان تحريك السماء الذى كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون اما
لان ينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما **قوله** ولو كان

للاول لوقف اذا نال او طلب المحال ولكن لو كان لنيل
شبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر ٥ اى لو
كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حالا منه وبالجملة يكون
من كمالات المتحرك التى لا يكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما
ان يحصل وقتا ما او لا يحصل وان حصل وقتا ما وجب ان
يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المحرك
يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة
كلية يتصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشى المادية
تستحيل ان يكون نحو شئ محال فاذن المعشوق ليس من
كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شئ
متحصل الذات خارجا عنه ليس من شانه ان ينال وظهر ان
المتحرك انما يريد نيل التشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه
لنيل شبه يستقر ككمال ما قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق
او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضى عود
القسمين المذكورين اعنى الوقوف عند النيل او طلب المحال
فبقى ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر **قوله** فلا
ينال بكماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا
كان المتدارك بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل
عدد يفرض بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه
او لصنفه حفظ بالتعاقب ٥ اى فلا ينال الشبه بكماله اذ
هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من
الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المتدارك من الجزويات
الغير القارة بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب وكل عدد

بعرض تماميه بالقوة يكون له خروج الى الفعل حتى انتهى النوبة
اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب فالتشبه
انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزايل المنصرم **قوله**
فيكون المتشوق متشبها تاما بالامور التي بالفعل من حيث
برآئها عن القوة راشحا عنه الخير الفايض من حيث هو تشبه
بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل ه فيكون المتشوق
يعني محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ
فيكون المتشوق بفتح الواو متشبها تاما يعني يكون ما اليه يتشوق
المحرك هو متشبها بالامور التي بالفعل يعني المعشوق وهو
العقل من حيث برآئها عن القوة راشحا عنه الخير الفايض اي
في حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو تشبه بالعالي يعني
مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البرآءة عن
القوة واما بالقصد الثاني فان يرشح عنه الخير حالة التشبه
كما ترشح عن معشوقه وفي لفظة ترشح استعارة لطيفة وهي
ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل اليه
وترشح عنه على ما تحته **قوله** ومبداء ذلك في احوال
الوضع التي هي هيآت فياضة وانما جرى ما بالقوة فيها
فخرج الى الفعل بما امكن من التعاقب ه يعني ومبدا ذلك
الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك
لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار
اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في العلم
الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي
الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل

الا في الوضع وانما قال التي هي هيآت فياضة لان الاجرام
النيرة تفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها
والهيآت ليست بذاتها فياضة لما كانت معدات للافاضة
وصفها بانها فياضة وانما جرى ما بالقوة فيها يعني في السماء
مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه ه
هذا تعريض بما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة وفيه
لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية والتي هي التشبه
وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل
تنبيه لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه
في جميع السماويات واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها
بالآخر لتشابهت في المناهج وليس كذلك الا في قليل
يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان
الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه
الجميع شيء واحد هو العلة الاولى وقد اشار في مواضع اخر
ان كل فلك قد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به
فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الوجه
في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان
المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام
واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة
الى جهة بعينه ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبايع
يقتضي وضعا معينا والا لكان التنقل عنه بالقسر ولا جهة
فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل
طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه في احواله ونفوسها

ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان يهرب تلك الجهة او الوضع الى
ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع
للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض
ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبهة بها واعلم ان
بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان
المتشبه به هو الحكيم فكل فلك سافل يتشبه بما يحيط به على
ما سياتي بيانه قال الشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه
الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب فتورا فانما
يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لمخالفته وليس
التشابه موجودا الا في قليل يعني في الممثلات بفلك البروج
غير ممثل القمر فانها شيء يتشبه فلك البروج في الحركات
والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك
بالعقل هو بان يستخرج كمالاته اللايقة به الى الفعل كما في
العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز
كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه به شيء واحد
والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان
يصير غاية لحركات جزوية بل يجب ان يكون غايات الحركات
الجزوية امورا جزوية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور
وان كان اختلاف الحركات قد دلتنا على اثباتها لكن ليس
لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق على ما يجيء بيانه قال
ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف
هيولياتها بالماهية كما يجيء بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة
لحركة خاصة قال والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي

ان المستديرة طبيعية وقد مر فساده **وهم**
تنبيه ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد
فقط بان الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة في
انها لما كان سواء لها ان يتحرك الى اي جهة اتفقت فينال
الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة
نفاعة لما تحت وان لم يكن الحركة في اصلها لذلك جمعت
بين الحركة لما استدعى لها الحركة من الغرض وبين جعلها
على هيئة نفاعة ونحن نقول لو جاز ان ينوحى بهيئة الحركة
نفع السافل جاز ان ينوحى بالحركة ذلك ايضا وكان للقايل
ان يقول لما كان لها ان يتحرك وتسكن فهي سواء لديها
الامران مثل جهتي الحركتين ثم كان ان يتحرك انفع للسافل
اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل
انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة
لذلك ه قال الشيخ في ساير الكتب ان قوما لما سمعوا
ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات
وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكاينة الفاسدة
التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوه ايضا وعلموا بالقياس
ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذواتها
ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين
المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل ما تحت القمر ولكن
للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات
كان ليختلف ما يكون من كل واحدة منها في عالم الكون و
الفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا اختيرا لو

اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له الطريقان
احدهما اختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره و
الآخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حلم
خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل
نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك لتبقى كما له
الاخير دايما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينفع
غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاقول انا نقول
لهولاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها
قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة
فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل
ان السكون كان يتم لها خيرية تخصها والحركة كانت لا تضرها
في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني
واعسر فاختارت ما لا نفع وان كانت العلة المانعة عن تصير
حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من
المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة
فان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة
وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء قال وذلك لان
كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود
لان كل ما من اجله شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان
يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فهذا ما قاله الشيخ
في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة
بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج الكمالات من القوة
الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها
كان حاصلا

حاصلا بكل الحركات وكان الكل بالنسبة اليه على السواء
ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون
بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ
تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول
بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم
من الفرق بين اصل الحركة وهيأتها بان التمسك بمثل
ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على
تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء
فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها
داعية الى اسناد هيأتها الى مثل ذلك **قوله** واذا
كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع
الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة متكثرة
بالعدد اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع
بسبب متقدم على ما يتاخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت
الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة
قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا لاجله
تشابه الحركات في انها دورية هذه اشارة الى كلام ذكره
وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمل الشيخ
على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى و
اعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان
متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات
وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا
منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية

بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها اذا اما كان السكون
والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية
واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واجبًا باطل
الجواب عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة
وان لم يكن علة فاعلية لها والعلة قد تكون بعيدة وقد تكون
قريبة فكذلك المتشبه به وايضًا كون المتشبه به القريب
بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد
من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار
العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة
فيها باعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها
لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص والجواب
عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته
لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هي للافلاك ليست بحسب
ذواتها بل بحسب شيء آخر هو التشبه واذا جاز ان يكون نفس
الحركة بحسب شيء آخر لا بحسب ذات الفلك فان يكون
استدارتها التي هي صفة تابعة لها بحسب شيء آخر اولى

زيادة تبصرة

الآن ليس لك ان تكلف نفسك
اصابة كنه هذا التشبه بعد
ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة
عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا وجوزنا انه اذا كان
المتحرك يريد تشبها نال منه على التجدد امرًا ان يعرض منه
في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما
يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا

طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي
فاجتهد واعلم كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه
الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية
بحسب استعدادك تلك القوة الجسمانية وانت عند تلوح
المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب
استعدادك وربما تأدت الى حركات من بدنك ثم ان
اشتهيت ضربًا آخر من البيان مناسبًا لما كنا فيه فاسمع
قد تبين مما مر ان الفلك انما يخرج بتحركه اياه اوضاعه
من القوة الى الفعل طلبًا للكمال اللائق به والاوضاع
الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها تكون
كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق
بالمحرك هو تشبهه بمبدئه في صيرورته بريًا من القوة لكن
الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة
الحقائق بالتشكيك وقوع اللوازم فاذن ههنا شيء ما
لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره مقيسًا الى
المحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسًا الى المبدأ المفارق
اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت
وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك
تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان قوى البشرية
الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ما هو اقرب
منها مثلا كماهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية
بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد [illegible]
في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية

واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان
التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا تتعطل عند امعان
نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل يتمثل فيها صور
خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا ما من المحاكاة وكثيرا
ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال
النفس كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك
فمشاهدة الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال
مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتنا
في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدأه
المفارق الحاصلة بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك
مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية
منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها
فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
اي بالجهد في التامل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور
المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واتضح
بعدما اطلعت على احوال نفسك حتى قبل ان تعتبر احوال
النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضح وههنا قد تم
كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك
مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات
الكد اثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه
مناسبة ما ياتي من الكلام لما قبله **تنبيه**
القوة قد تكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي
في المدرة وقد تكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة

التي للسماء ثم يسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية
وان كانا قد يقالان لغير المعنيين ه للنهاية واللانهاية
من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او
لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم
المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم
المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه
لا يمكن فرض لانهايته في الازدياد لا نهاية المقادير اعني
تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لانهايته في الانفصال
لا نهاية الاعداد اعني الانفصال والشيء الذي له مقدار
كالجسم او عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه
ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد
كالقوى التي يصدر عنها متصل في زمان او اعمال متوالية
لها عدد ففرض النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار
ذلك العمل وعدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون
اما مع فرض وحدة العمل اتصال زمانه او مع فرض الاتصال
في العمل نفسه لا من حيث تعين وحدته او كثرته فالقوى
بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض
صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم
مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي
زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك
ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض
صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف
ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي تكون

زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ووجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان متناه والثالث قوى يعرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ووجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة و الثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية و اللانهاية بحسب المدة او العدة فقط ولذلك تمثل بالمدة التي تحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التي تحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم اولا [illegible]

اشارة

الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي تقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه بعينه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون مصيره انه غير موصل دفعة وان بقي زمان لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا والآن الذي صير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة

يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من

غير ان يقع بينها سكونات ليتبين ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطن ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس متحركا الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركته عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف الحركة الى ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين

الحد المذكور وبين الوضع المباين لذلك الحد قال وكذلك
ان اورد وابدل لفظة المباينة لاامماسة فانه يجوز ان يكون
طرف الزمان اللاامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان
الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجودة
تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد
آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد
المذكور لكن لا يسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة
آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس من
الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا
تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث في آن ويبقى زمانا و
لا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول
لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن
بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم
الميل يكون ساكنا وبعد تقرر هذه المقدمات نعود الى
تفسير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي
تفعل حدودا ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة
حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا امثلا
الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة
عنها فانها انما ينتهي الى حد ما يرجع عنها فهي تكون فعلت
ذلك الحد وانما اورد النقط بعد ذكر الحدود لان البيان
في الحركات الاينية المختلفة التي تفعل نقطا هي زوايا الانعطاف
او الرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها
من التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى

حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول
بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع
بها وصول الا بالعرض وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن
محرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على
امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم
المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر و
انما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل
ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى
امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة
والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن
الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا
ككون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك
كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون
باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي
ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة
ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو
الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى
ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا و
اشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان نفى
زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك
الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار
غير موصل في زمان آخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا
يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع

خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر
الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان
ما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان
الايصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر
المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة تمشي من
غير ذلك بان الميلين المختلفين ليسا يمتنعين الاجتماع
لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان ح
الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه
المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين
بقوله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير آن
الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان
بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك
لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان
السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني الميلين معدومان
وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على
استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن
يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار
الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن
وجوده فيلزم تتالي الآنين قال واجاب الشيخ عنه في الشفاء
بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة
تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه
في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث على
استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي

بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان
الذي بعده لكان جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو فيه
معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان
يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو
طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير
كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان
حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان
الحصول حينئذ يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا
ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه
وقد قيل في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل هو
الذي سيحصل في الجزء الثاني كان ذلك الشيء في الجزء
الاول موجودا ومعدوما معا وهو محال وان كان غيره لم
يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة
في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن
المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان
حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا
فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا
التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان
الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه
معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللامماسة حاصلة في الزمان
الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف
غير آن المماسة وحينئذ يكفي هناك آن واحد وتبطل الحجة
اقول على الوجه الاول الحصول على التدريج هو حصول

الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان تحصل الا في زمان
كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة
ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في
اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست بملتئمة
عن اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة
الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا تكون الا شيئا واحدا
منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد
ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول
في طرف زمان بل يجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان
واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء
ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار
الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل
لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك
على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون
له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد
في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا وهذا
القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله
كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن
كاللاوصول وكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان
جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه و
لهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما
يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويتبين
ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة

هناك صادق على طرف الخط المتصل وليس بصادق على
نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك
فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم
من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه
الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان
ذلك يقتضي تزييف الحجة المذكورة في صدر هذا الفصل
ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها لان آن
المماسة الذي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه
لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا
لان ذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن
اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات
التي يحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في
اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن
مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم
ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك
تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل
على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على
ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في آن المماسة وسبب
توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني
بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول
ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود
الميل ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا
ثم تجويز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد

لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مرّ من الكلام
في كل واحد من هذه المواضع كفاية **قوله** فكل حركة
في مسافة تنتهي الى حدٍّ تنتهي الى سكون فلو ن غير
الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية
هي التي بها يستحفظ الزمان وهي الدورية ٥ لما فرغ من
اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب
من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية
وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد
وتنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة
للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مرّ لا اول
له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان
لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون اما
مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا
يمكن ان يتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة
فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون
بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركة
المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة
بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ
هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله
في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان
متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية فقد
ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون
المذكور كل الافتقار **فائدة** انما يجب ان يقال

صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا
لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى المتحرك
عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة
وان يزول كونه موصلا واقع دفعة ٥ هذه الفائدة متصلة
بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي
حكيناها عنهم اعني ذنبها الشيخ عند اثبات الآن الثاني
ان المتحرك يصير بالوصول بعد مفارقا وقد ردّ عليهم من
بينا زعمهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة
منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان
يوجد فيها شيء هو اولها لان كل جزء يوخذ منها فانه ينقسم
ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة
وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا
او مباينا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل
بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن فان صيرورة
الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره
الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لم يصر صحيحة
ان تبدلت لفظة المباينة باللاماسة فغير مناف لقوله
هنا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي تكون فسادها
من جهة المعنى لا يصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير
مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما يوهم فسادا اذا لم تكن
الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في
تقرير هذه المسئلة **قال تنبيه** فالحركة التي تجب
ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية

ه قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية
ان القوة التي لا نهاية لها هي التي تقوى على اعمال او حركات
غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير
المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يتعرف
حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية
لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل
تذنيبا وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة
لا نهايتها بحسب المدة او العدة

اشارة

اعلم انه لا
يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية
يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك
بقوته جسما تاما من مبداء نفرضه حركات لا يتناهى في القوة
ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان
يحرك اكثر من ذلك من المبداء المفروض فيقع الزيادة التي
بالقوة في الجانب الاخر فيصير من الجانب الاخر متناهيا ايضا
هذا محال ه يريد امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت
جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع
لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان
اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل
عليه اربعة فصول بعده فقوله ولا يجوز ان يكون جسم ذو قوة
غير متناهية يحرك جسما آخر اشارة الى فساد القسم الاول و
الحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما
مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر

من مبداء مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد
الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج
الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر
شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك
القوة بعينها من ذلك المبداء المفروض فيجب ان يحرك الثاني
اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر
بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر
ولا شك ان طبيعة الجسم الاكبر يكون اقوى من طبيعة الجسم
الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى
ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من
معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك
الاعظم وهذا تمام ما بينه الشيخ في هذا الفصل الا انه في
تبيين ما مر في الفصل السادس من النمط الثاني وما سيأتي
ولما كان مبداء التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة
التي بالقوة في الجانب الآخر التي فرض اللانهاية فيه وكذلك
النقصان ويلزم منه انقطاع الاول فيكون ذلك الجانب ايضا
متناهيا وقد فرض غير متناهية هذا خلف فاذن هذا
الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم مما اخذنا ما استعمله
الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت
بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا
ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت
غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية
سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة

لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوة الجسمانية
لان غرضه فى هذا الموضع هو نفى اللانهاية عن القوى الجسمانية
والاعتراض المشهور الذى اورده الفاضل الشارح تجويز
ان يكون التفاوت فى التحريكين بالسرعة والبطوء وحينئذ
لا يلزم منه انقطاع لعدمهما منع لان المراد بالقوة المذكورة
ههنا هى التى لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة
على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهى
الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها
نقض الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود فى وقت
من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن
ان يكون مقتضيا لتناهيها قال ولقائل ان يرد عليه ههنا
بما رد به هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التى
تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود فى وقت ما فاذن لا
يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه
بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا
كون القوة قوية على تلك الانفعال وهذا المعنى حاصل فى الحال
ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية
على تحريك الجزء فوقع التفاوت فى القوة عليها بخلاف الحوادث
فان مجموعها لما لم يكن موجودا فى وقت ما استحال الحكم عليها
بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح ولسائل ان يعود
فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل
والجزء بوقوع التفاوت فى تلك الانفعال وحينئذ يعود اشكال
اقول الشيخ لم يحكم بنفى الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية

مطلقا بل ذكر فى آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد
فى وقت وغير المتناهى المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا
يلزم ذلك كونه غير متناه فى العدم وفى هذا الكلام تصريح بان
كثرة الشىء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وقد يوصف
بهما وباللانهاية معا فى النظر الاول اذا اختلف جهتاهما
اعنى جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان
كل ما يمتد متزيدا فى العقل او فى الخارج مقدارا كان او عددا
يكون لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد
فى الجهتين معا بالتناهى او يسلب عنه فيهما التناهى او يوصف
فى احديهما به ويسلب فى الاخرى عنه والحكم بالازدياد فيهما
والانتقاص عليه لا يكون الا فى الجهة الموصوفة بالنهاية لانه
من خواص الكم المتناهى فاذن الحكم بهما فى جهة واحدة لا ينافى
سلب النهاية فى الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع
سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور
الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن
فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث فى
الجهة التى تلى الماضى وازديادها فى الجهة الاخرى التى تلى
الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهى صحيحا
كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان
لامتدادها مبدأ واحد بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة
ونقصان بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب ان يكون
التفاوت فى الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها
فى تلك الجهة ايضا ولذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندى

في هذا الموضع وأما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم
يقع الحق بألفاظها حتى انظر فيها **مقدمة** إذا
كان شيء ما حرك جسمًا ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الأكبر
للتحريك مثل قبول الأصغر لا يكون أحدهما أعصى والآخر أطوع
حيث لا معاوقة أصلا ه لما فرغ من بيان امتناع كون القوى
الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر أراد أن يبين امتناع
كونها غير متناهية التحريك بالطبع أيضا فقدم لذلك
ثلث مقدمات أولها ما ذكره في هذا الفصل وهو أن
الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا ممتنعا عنه
بل كان ذلك لقوة تحله كما مر فإذن كبيره وصغيره إذا فرضا
مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك و
إلا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه **مقدمة**
أخرى القوة الطبيعية لجسم ما إذا حركت جسمها و
لم يكن معاوقة أن لا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت في
القبول بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة ه وهذه ثانية
المقدمات وهي أن القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة إذا
حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة
وإلا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز أن يعرض
بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة
الأولى بل إن عرض تفاوت فهو بسبب القوة فإنها تختلف
باختلاف محالها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك
يتبين أن التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل
لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير **مقدمة**
اول

أخرى القوة في الجسم الأكبر إذا كانت مشابهة للقوة
في الجسم الأصغر حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر فتشابهت
القوتان بالإطلاق فإنها في الجسم الأكبر أقوى وأكثر إذ
فيها القوة شبيهة تلك وزيادة ه وهذه ثالثة المقدمات
وهي أن القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف
الأجسام وتتناسب تناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر
لأنها حالة متجزئة بتجزيها وألفاظ الكتاب ظاهرة ه ثم
إشارة نقول لا يجوز أن يكون في جسم من الأجسام
طبيعة تحرك ذلك الجسم بلا نهاية ه
لما فرغ عن تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكرنا
في صدر الفصل **قوله** وذلك لأن قوة ذلك الجسم الأكثر
وأقوى من قوة بعضه لو انفرد ه إشارة إلى المقدمة الأخيرة
وقوله ولسن زاد حجمه في القدر يؤثر في منع التحريك
حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة ه إشارة
إلى المقدمة الأولى وإلى سبب الاحتياج إليها وهو أن
المعاوقة لو كانت في الكبير أكثر منها مع أن القوة في الكبير
أيضا أقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين و
المحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة
الأولى **وقوله** بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان و
المحركان مختلفان ه إشارة إلى ما استبان في المقدمة الثانية
وهو كون التفاوت هاهنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل
وقوله فإن حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير
نهاية ه عرض ما ذكرنا نقضه البرهان بالإحالة على ما مر و

انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض
غير متناهٍ ويلزم منه تناهي الاقل كما مر **وقوله** فان حركات
الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها
نسبة متناسبة فكان الجميع متناهيا ه تتميم لهذا البرهان
وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب
تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في
الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث
هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة
ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث ذكره وهو ان تناهي
حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على
نسبة حجميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا
تفسيرها في الكتاب ثم اعلم انا ذكرنا ان الشيخ بين بيان ثم
امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فبينه
صدور قبول التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع
من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على
امتناع كون القوى الجسمانية الغير المتناهية محركة بالطبع
بالقسر اعم ماخذا من الموضع الذي استعمله فيه لهذا
الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص تناولا
مما يجب وذلك لانه لم يتم الا على امتناع صدور التحريك الغير
المتناهية عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة
بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس
الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة
الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل

المفارق العقلي البري من الامكان لا يتبع حال عليته في
ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال عليته
بالقياس الى مبدائها اعني الطبيعة الوجودية الوجوبية
وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس
يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا
التفصيل وسهل جزما ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز
ادراك ما دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه
مرارا بل انما ذكره بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد
احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات
الفاضل الشارح يتحل بما مر **وهم وتنبيه**
ليس اذا قلنا ان الاختلاف
لا يكون الا عن الاختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون
الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف
الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا ه تقرير
الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة
في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا يجب ذلك لعقل و
كان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب
ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على
فساده بان يقال انا اذا قلنا ان كل عقل وفلك يصدران
معا عن عقل فذلك العقل مشتمل على كثرة ولا يلزم من
ذلك ان كل عقل مشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك
معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول
ليست متفقة الانواع حتى تكون متفقة المقتضيات والله اعلم

تذنيب

فالاول مبدع جوهراً عقلياً هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهراً عقلياً وجرماً سماوياً وكذلك عن الجوهر العقلي حتى تتم الاجرام السماوية وتنتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي

ولما كان الابداع الحادث بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهراً عقلياً وجرماً سماوياً ليس حكماً بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدء الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدء الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يوجه دعواه ببينة بل قد كذب به تخصيص الشيخ للعقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما اقر به هذا الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضاً مبدعاً بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك يتبين ان ما توهمه ابو البركات البغدادي ايضاً من كلامهم ليس بشيء وباقي

الفصل الخامس والعشرون وسمه بالتذنيب لكونه جامعاً لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معاً

اشارة

فيجب ان تكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان تكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم يقترن بها الصورة

يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مباديها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلاً محضاً بل وجب ان يكون سببها القريب مشتملاً على نوع من التغير والحركة لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلاً للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية مشتركة في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون المقتضي

تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة ويكون لاختلاف
فيه مبدأ تهيئها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا
في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها يمكن ان يكون
علل المواد اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة
المشتركة في النوع او الجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة
من واحد معين علة لذات واحدة بل يكون بارتباط ما
يردها الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة
فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات
السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال
كما ان في ذلك العقل رسمها من جهة الفعل وهذا هو المراد من
قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من
المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المنفعلة
الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما
مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم
وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة
الجسمانية جزءا من علة مادة جسم آخر اجيب بان الطبيعة
ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة
في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حده كما مر
قوله واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف
في سبيلها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها
المختلفة ه لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن
مبداها اشتغل بذكر الصور وبين انها يصدر ايضا من ذلك
العقل ولكن يختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات

المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من
اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا
خصص المادة تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم
عنصري او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص بعد
العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة
خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات
مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث
عنه في المستعد امر ما يصير مناسبته بذلك الامر لشيء
بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا
لوجود ما هو اولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة
على النهج الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور
الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك لان الاختلاف
ايضا بتقسيم الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص
به مادة دون مادة الا لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد
الخاص فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات
المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك
تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة
للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان
تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية
منها وهذا هو الاستحقاق قوله ولا مبدأ لاختلافها
الا الاجرام السماوية بتفصيلها الى جهة المركز وما الى جهة المحيط
وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت
لجملتها وهناك يوجد صور العناصر ه يريد ان يشير الى سبب

اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان سبب ذلك اختلاف
مواقع الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كل كرة على المركز مما
يلي المحيط جهة الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع
كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي
فيندق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء
ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه
بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير
على شيء ثابت في حشوه فيلزم من محاكته له التسخين حتى
يستحيل نارا وما بعد عنه بقي ساكنا فصار الى التبرد
والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكن
اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل
تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطب
فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي
يلي الارض هو بارد والذي يلي النار هو حار فهذا سبب كون
العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش
لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا للجسم ليس له في نفسه احدى
الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور
بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل
له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم
يقترن به صورة اخرى فان الابعاد تتبع في وجودها
صورا اخرى تسبق الابعاد وان سبب فاعل حال التخلخل
من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما
بحيث يتبع غيره في الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته

لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع
لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة وفي
البارد يستحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون
الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه المادة التي يحدث
بالشركة تفيض اليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة
اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها
ماهيتها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصور
من واهبها او يكون ذلك كله تفيض عن جسم واحد وان
يكون هناك سبب موجب انقساما من الاسباب الخفية
علينا قوله ونجد فيها بحسب نسبها من السماوية ومن
امور منبعثة عن السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات
لقوى بعدها وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية
والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم اراد
ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات
فذكر انها انما يجب بشيئين احدهما نسب العناصر من السماويات
والثاني امور منبعثة عن السماويات اما النسب فكمحاذاة
الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع
وتوسط الضوء لتسخينها وتوسط السخونة لخلخلة
الجسم المتسخن او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود لاخراجه
من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه
بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات
الفائضة على الطبائع والقوى والنفوس التي بها تصدر
الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي

هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها
ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام
مازجة بعضها بالبعض كما شاهد من القوى الغاذية فصارت
عللا للامتزاجات وا علم ان المراد من الامور المنبعثة عن
السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها
منبعثة عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق
بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان
تكون مبادي افعال تخصها وبعد حصول الامتزاجات
عن هذين السببين تحدث المزاجات المختلفة وتستعد
بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول صور المعدنية
والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فتفيض تلك
الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في
النمط الثاني قوله وعند الناطقة يقف ترتيب وجود
الجواهر العقلية وهي المحتاجة الاستكمال الى بالالات
البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة
وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تأملك ما اعطيته
من الاصول يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان هـ
يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي
هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل
الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا
غنيا في اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البرأة
وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا لحدوث
مادة كان كمالا لانه متأخرة عن وجوده فكان محتاجا الى

الاستكمال من افاضات الجواهر العقلية العالية عليها
بالالات البدنية وبما يليها من الاجسام التي تعدها لقبول
تلك الافاضات ولما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام
في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان
الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسبابا
للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات
يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ
يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن
ذلك لقولهم الصور لا يصدر عن الاجسام فلا كلام في
ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية
اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان
اسناد الاعراض الى الاجسام يستند على شرائط كالوضع
المخصوص وغيره فما استجمعت تلك الشرائط اسندت
اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا
بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور
انواع غير محصورة عنه وهذا ناقض قولهم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف
القوابل فهلا اسندوا في ذلك الصور الى المبدأ الاول
وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه
في بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله ثم اورد عنه جوابا
نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا
كثيرة عند تعدد الالات كالنفس الناطقة او عند تعدد
كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط

الآلة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول
هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين
المبدإ الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط
الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب
الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل
واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه ولاختلاف
القوابل لا يمكن ان تكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث
يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المنتشرة بل انما هو سبب لتعين
كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصص
كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى
مشتمل على حيثيات غير منحصرة وجل تعالى عن ذلك
فاذن موجوده من العقليات متأخرا الوجود عما يقرب من
المبدإ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات
ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة
يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب لا
دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان
عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه

النمط السابع في التجريد

يريد ان يبين في هذا
النمط وجوب بقاء النفس الانسانية بعد تجردها عن
الابدان مع ما تفعله فيها من المعقولات وكيفية تقرر
المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب
تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية

على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه
سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع
تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع
الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما سماه بالتجريد
لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية ه

تنبيه تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف
فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس
الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل
المستفاد ه لما ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات
اراد ان يبتدئ في هذا النمط بالاشارة الى مبدإ الوجود
ومعاده فان الوجود بتلك الترتيب قد صار ذا مبدإ
ابتداء منه وذا معاد عاد اليه ومراتب البدء بعد المبدإ
الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها
مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى
الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صورة
الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات
من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية
وبها تنتهي مراتب البدء ويكون بعدها مراتب العود
اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة
الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض
وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور
المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة
النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية

اخلائها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية
جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل
على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول
في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد
عاد الوجود الى المبدإ الذي ابتداء منه وارتقى الى ذروة
الكمال بعد ان هبط عنها وظاهر ان الشرف اعني البراءة عن
القوة مرتب في صنفي المراتب على التكافؤ منهما من الجانبين
الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية
الخسة وتحاذيها في الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها
قوله ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما
للصور العقلية غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي ذات
آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا
للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو
مستفيد الوجود من الجواهر الباقية ه لما كانت النفس
الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها
بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها
الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود
بشيء غير مباديها الدائمة الوجود على ما بين في النمط الثالث
وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظة لما الى
ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم
وبقوله التي هي موضوع "ما للصور المعقولة الى كمالاتها
الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع
انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم

الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها
في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة
الجسم عن ان يكون آلة لها لا يضر جوهرها تاليا لما وضعه
بعد لفظة لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد
الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول
مع علته التامة فهذا برهان لمي هو عمدة البراهين لهذا الباب
على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اسناد
حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناد
حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى
النفس لان النفس كما كانت حافظة لهما بالذات فالجسم
حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضي
لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك
اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم
تطرق الفساد الى الشيء مما من شانه ان يتطرق منه الفساد
حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد
هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل **تبصرة**
اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال
الا بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل
بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض
للآلة كلال البتة الا وقد عرض للقوة كلال كما يعرض لا
محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال
بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية في طريق التحلل
والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد

اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل
بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج و
ازيدك بيانا فاقول ان الشيء اذا عرض له من غيره ما
يشغله عن فعل نفسه فليس في ذلك دليلا على انه لا فعل له في
نفسه واما اذا وجد فلا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل
على ان له فعلا بنفسه ٥ التبصرة جعل غير البصير كالاعمى
بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا ففي تسمية
هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث
المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة
بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشيء
الحاضر امامه انما يكون في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته
الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد
استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره
بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت
ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار
لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان عدم
فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس
الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على
كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل
والقابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات
المفقودة ليست بآلات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل
بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون
النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة

في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية
مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة
فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي
استثنائية مقدمها قوله ولو عقلت بآلاتها وتاليها
متصلة كلية موجبة هي قوله لكان لا يعرض للآلة
الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل
النفس بالآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال
يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط
يقتضي اختلال المشروط وقوله كما يعرض لا محالة لقوى
الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالآلات
البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان
جودة الفاعلية قد تكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل
بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد تكون بسبب التجربة
الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت
عنه وقد تكون بسبب القوة التي بها تكون اقتداره على
الفعل ثم الانسان في سن الانحطاط يكون اجود
تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا ويكون اجود
احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب
المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير
فانه لا يكون اجود بصرا ولا سمعا والمراد ههنا الفرق بين
الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد
بالاحساس والتحريك قوله ولكن ليس يعرض هذا
استثناء لنقيض التالي وهو متصلة سالبة جزئية تقديره

ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال
بل تعقل الآلات ولا يكل ببن في تعقلها بل اما تثبت واما تزيد
وتنمو كما في سن الانحطاط وايضا كما تكون بعد توالي الافكار
المؤدية الى العلوم فان الدماغ تضعف بكثرة الحركات
الفكرية والنفس تقوى وتزداد كمالا بها وهذا الاستثناء
انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالآلات البدنية ومن هنا
قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض
من هنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع
كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة لكان وجود
كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة
ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد
في بيانه بان وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على
كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل على
كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا
على ذلك لم لا يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها
حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة
ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة وافعا فيما يزيد
على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع
في نفس ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان الثاني مخلا
دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية
حدا ما لا يبقى تلك القوة بدونها ويبقى مع الازدياد و
الانتقاص فيما وراها ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على
اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم

الاختلال واقول القوة الحيوانية يقع بالاشتراك
على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات
الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة و
النقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا
يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني
فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك تزيد تلك
الكمالات بازديادها وتنتقص بانتقاصها ومن هنا ليس الكلام
في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة
للازدياد والانتقاص فظاهر انها لو كانت مختصة بالآلات
المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت
الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد
في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ملخص فيه على ما مر
هنا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها
بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر
كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة
للجاحدين فان الاقناعيات العلمية تكون كذلك لا على ما
يستعمل في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا
ما صادقا كان او كاذبا فهي بهذا الاعتبار تشمل التجربيات
وما يجري مجراها مما يعد في اليقينيات **تبصرة** تامل
ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل
لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور
وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة
الضعيفة اثر القوية ش يقال خرجت في اثر فلان بكسر الهمزة

اى فى اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل لان

خصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية

باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظا

واما القياس فلان تلك الافاعيل لا يصدر عن قواها الا

مع انفعال لموضوعات تلك القوى كتاثر الحواس عن المحسوسات

فى المدركة وتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها فى المحركة

الانفعال لا يكون الا عن قاسر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن

المقاومة فيوهنه والفعل ان كان مقتضى طبيعة القوة لكن

لا يكون مقتضى طبايع العناصر التى يتالف موضوعات تلك

القوى عنها فتكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك

القوى فى افعالها والتنازع والتقادم يقتضى الوهن فيهما

جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا يعجز عنه القوة عن

او يبطل كالعين تضعف عند مشاهدة النور الشديد عن

الابصار او تعمى فولها وانفعال القوة العاقلة قد يكون

كثيرا بخلاف ما وصف ه هذه القضية هى صغرى القياس

وكبراها ما مر وتقريره ان يقال القوة العاقلة قد لا يكلها

كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فقد يكلها كثرة الافاعيل

فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع

انفعال لكنها لا تضعف وذلك لان الانفعال لبساطة

جوهرها وخلوها عن التقادم المذكور بخلاف البدنية وانما

قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دايما لان العاقلة

اذا كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التى هى قوة بدنية فقد

تضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل

ان

ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دايما ف

لا يوهن العقلية دايما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن

الابطال واعترض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة

مخالفة لساير القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وحينئذ

لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض فاسقط

لان القياس المذكور اباه واما قوله الخيال يدرك

البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور

ش القوى ليس بكلى فليس بشىء لانهم لا يعنون بقوة

المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تاثير

الحاسة وضعفه

زيادة تبصرة

ما كان

فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل

فى الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه

ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلات لها الى آلاتها ف

ادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوى العقلية

كذلك فانها تعقل كل شىء ه هذه حجة ثالثة وهى اوضح

من المذكورتين قبلها وهى مبنية على قضية واضحة هى ان

كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له فى شىء لا يمكن

ان يتوسط آلته بينه وبين ذلك الشىء ويتفرع منه

مقدمة هى كبرى هذه الحجة وهى قولنا كل مدرك بآلة

فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة

الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغرى

قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع

ما يظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة

بالة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز
تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر
في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى
الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما
تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان يدرك انفسها
ولا آلاتها ولا ادراكاتها لايضاح فساد الحكم على القوى
الجسمانية المدركة بادراك كل شئ
زيادة تبصرة
لو كانت القوة العقلية منطبعة ... في جسم من
قلب ودماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله
البتة ه هذه حجة رابعة وهو اوضح الحجج على هذا المطلوب
وهي مرتبة على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون
بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان
كان مدركا بذاته كانت المقارنة لحصول الصورة في ذاته
وان كان مدركا بآلة كانت لحصولها في آلته وهذان مما مر
بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا
يمكن ان تكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها
فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها وهذا مما مر بيانه في
النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا
تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية لتغاير
الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع
المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشئ وتجرد البعض
عن ذلك الشئ اما مادي وهو كتغاير الانسان الجزئي
للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي وهو كتغاير

الكلي للانسان من حيث هو طبيعة وينبين من ذلك
امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير
المواد وما جرى مجراها على ما تبين في النمط الرابع واذ
تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة
مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة
العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل
لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات ف
اللزوم انما يتبين بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية
وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت
فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة
قوله لانها انما تعقل لحصول صورة المتعقل لها ه
وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما
اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده
بها وقوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون
قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها ه متصلة اخرى
وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل
وفي تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل وقوله
ولانها مادية ه اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون
المادة آلة للمدركة المادية وقوله فيلزم ان
يكون الحاصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في
مادتها ايضا اشارة الى المقدمة الثانية وقوله
لان حصولها متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته
لمادتها بالعدد ه اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي

الالة المتجردة عند التعقل والمستمرة الوجود حال التعقل
التعقل وعدمه وهذا التغاير لزم للتالي المذكور قوله
فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها
صورتان لشيء واحد معا اشارة الى المقدمة الرابعة
وانما قيد المادة باكتناف اعراض باعيانها لان الاعراض
المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادة قوله وقد
سبق بيان فساد هذا اشارة الى ما مر في النمط الرابع
وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو
فرض استثنائنا تعقل الالة وظهر من ذلك ان العاقلة انما
كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد
من قوله فاذن هذه الصورة التي بها يصير القوة المتعقلة
متعقلة لا لانها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة
المتعقلة متعقلة لا لانها هو قوله والقوة المتعقلة
مقارنة لها دائما اشارة الى معيتهما في جميع الاوقات
قوله فاما ان تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما
او لا تحتمل التعقل اصلا انتاج لاستلزام مقدم المتصلة
الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة و
قوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء
لنقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معا لان الحق كون
الانسان متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت فاذن
المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو
المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على
المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على

المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو للسماء
الموجودة في الخارج في تمام الماهية والا لجاز ان يكون
السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين
السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في
المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء
الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين
السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج
محيط بالارض وانا اعود ايضا فاقول ان ماهية الشيء
هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه
الخارجة عنه ولذلك اشتق لفظة الماهية من لفظة
ما هو فان الجواب عنها يكون بها فلما كان ذلك كذلك
كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمساو
للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة
عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة
اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد
كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء ليس نفسه
مشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال
المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام
الماهية كما قال هذا الفاضل الشارح كان معناه ان
المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام
المعقولية اي ليس بمساو لها حال كونها معقولة فهذا
هذيان كما تسمعه فان المعقول من السماء هو نفس ماهية
السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير

غير مساوٍ للبياض في تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المنافاة
بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة
والمحسوسة بكون احدهما عرضاً في محل مجرد غير محسوس و
الآخر جوهراً محسوساً لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية
المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها
والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية
الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعاً وتارة
مع فصل آخر يقومها نوعاً مضاداً للاول على ان السماء المعقولة
اذا اخذت من حيث هي عرض قائم بنفس ما لم يكن ماهية للسماء
انما يكون ماهية لها من حيث كونه صورة حصلت في العقل
مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة
لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين
في محلها لان احديهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها و
الجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلاً
لصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل
من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلاً
بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل
من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة
ليست بجسمانية ولو كانت محلاً لصورة حلت في محلها عاد
المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان
احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معاً والاخرى حالة
في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر
واقتران الشيء بأحد الشيئين المقترنين دون الآخر غير

معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول
صورتين متحدتي الماهية في محل واحد ومنها قوله
الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة
على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ولا يلزم من ذلك اجتماع
المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل
ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقائق
ومتشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول
بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات و
امثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها
ومنها قوله هذه الحجة بعينها يقتضي اما كون النفس
عاقلة بصفاتها ولوازمها ابداً او غير عاقلة بشيء منها
في وقت من الاوقات وذلك لبيانكم الذي ذكرتموه بعينه
والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب
للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها
بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة
وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول
دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً وليست بمدركة
للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك
الحالة

تكملة لهذه الاشارات

فاعلم من هنا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته لما فرغ من
اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى الكمال
الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن

ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل
قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته
نتيجة للحجج المذكورة **قوله** ولانه اصل فلن يكون مركبا
من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت
لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة
عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه ه هذا ابتداء احتجاج
على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في
شيء من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه
تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالتين فهو اصل بالقياس
اليها واذ تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون
من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا
بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق
ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما امران مختلفان
والاصل لا يمكن ان تكون قوته لا على مختلفين اذ هو بسيط
فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة
للفساد مقارنة لوجود الثبات وان لم يكن اصلا اي
لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل
لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها
كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط
الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من
قوة الفساد ووجود الثبات **قوله** والاعراض وجودها
في موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها
فلم يجتمع فيهما تركيب ه هذا جواب عن سؤال وهو ان

يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد
مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان
قوة فساد امثالها انما يكون في موضوعاتها الحاملة
لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما ما لا
يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته
قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في
انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها بها
اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن
هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو حال في غيره
مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان
في البسيط والاول حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن
النفس لا يمكن ان يفسد وانما قال بعد وجودها بعللها
وثباتها بها لان اصل الوجود وبقاءه يكونان في ممكنات
الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح
فقال لو كانت للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى
الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها
لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزءا منها وحينئذ يجوز
ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها ق
الجواب ان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير
ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا
وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات
وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت عاقلة
بذاتها على ما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا هذا منها

خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن
تاثير في اقامتها اولم يكن فان كانت النفس غير مستغنية
في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر و
قد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها
كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب
ثم ان الصورة المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك
الصورة لا يجوز ان يفسد ويتغير بعد انقطاع علاقتها عن
البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك
كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة
الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والفصل والجنس اذا
اخذا بشرط التجريد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة
من مادة وصورة وذلك يوتي ماذكرناه والجواب ان
هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة بمعنى
ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا لجميع انواع الاعراض
مركبة من مادة وصورة وهو غير متعارف ثم قال الفساد و
الحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما و
الى محل لذلك الامكان اوفي استغنائهما عن ذلك فان
استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن
امكان الفساد ايضا عنه مع وقوع الفساد وان افتقر امكان
الى محل سوى البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد
وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم
انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون
الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له اولامكان

فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان
وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون
حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد
ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن
ليس محلا لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها
ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة
موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث
صورة انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود
تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات
اعني النفس فحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدأ
الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك
المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك
الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما
كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة
المخصوصة وبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة
به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا
لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فاذن
البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث
هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث هي موجود مجرد وليس
بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد
ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء
الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب
البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ ما لتلك الصورة و

ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدإ
ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث
معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول
بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل
بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا **وهم و**
تنبيه ان قوما من المتصدرين يقع عندهم
ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي
فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان هو على قولهم بعينه
المعقول من ا فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل ا او بطل
منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها وان كان
بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على ذاته فان
كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه
صار هو شيئا آخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه
يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط ه لما فرغ من اثبات
وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة
بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها
بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان
مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو
القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله
اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك واياهم عنى بقوله ان
قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا
عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو
ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدإ والمعاد في فصل مترجم

بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف
ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدإ والمعاد حسب ما
اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب
بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا الى آخره وهو ظاهر
زيادة تنبيه وايضا اذا عقل ا ثم عقل
ب ايكون كما كان عندما عقل ا حتى يكون سواء
عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم ما تقدم ذكره
معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل ا
صار ا فاذا عقل ب فان بطل كونه ا فهو متجدد الذات عند
كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي ا ولم يصر ب ناقضوا
مذهبهم وان بقي ا وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد
العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها
في الماهيات وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة
مما ذكروه اولا **وهم آخر وتنبيه**
وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت
شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال و
هذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي
نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل
الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد و
هؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزئا قد يتصل منه
شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا به يجعل النفس
كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان
النفس الناطقة هي العقل المستفاد حينما تتصوره

قائمة هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولاً ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد المتحد بالعقل الفعال به ونبّه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزئة العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزئة واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الإحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى

حكاية

وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمون ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ه الحشف اردأ التمر ويقال للضرع البالي ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين و فرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي

اشارة

القائل ان شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول ه لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهو ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ما وينضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض واما بالقوة ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر الى الشيء الصائر فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو منه ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو بعينه واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخييله ظنته عوام المتألهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده قوله فانه ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل ان كان المعدوم قبل او حدث شيء آخر او لم يحدث ان كان العرض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية او ما جرى هذا المجرى ه تقرير

ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول
هو الصاير هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول
فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين
معا واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان
لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول
فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان
متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل
تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول
والموجود هو الامر الثاني والآخر بالعكس والشيخ ابطل
هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني
ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما
غير موجود يعني القسم الثاني من المثلثة فقد بطل ان كان
المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث اي فقد بطل على
تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد
عدمه شيء آخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا
اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظة
كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض
ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول
الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هو
والفاضل الشارح للمختصر في تطبيق هذه العبارة على
المعنى فنسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد
ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر
ثم ذكر مثالا لما ضرب من مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة

واشار الى الضرب الآخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا
المجرى **تذنيب** فظهر لك من هذا ان كل ما يعقل
فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر
شيء في شيء آخر ٥ لما ابطل هذا المذهب المذكور وصحح
كيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو
الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على
سبيل تقرر شيء في شيء آخر والجلية في اللغة هو الخبر
اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور
المطابقة لذوات تلك الصور باليقين **تنبيه**
الصور العقلية قد تجوز بوجه ما ان يستفاد من الصور
الخارجية مثلا كما نستفيد صورة السماء من السماء
وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة
ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكلا ثم يجعله
موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل
على الوجه الثاني ٥ لما فرغ من بيان كيفية ارتسام
المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول
لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحاء
التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون
علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان
عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاده ما يعقله بعد ذلك
ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية
كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا
ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن

التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه منا ولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبايع بسايطها على ما بين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصورة الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدء للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان على حصول مقصوده **تذنيب** فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي غير مفارقة عقلية ه قد بان بما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كاملا لانه موجود بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل ويكون الشيء

وذلك الشيء غيره

غيره **تنبيه** كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غير النهاية ولما وجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته ه هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني وكل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال مصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصورة واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات منها ايضا نظرا آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث

هو عقلا ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول
لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك
السماء مفارقة عقليه **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من
قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة
جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز
ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية ه قد تبين في
الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يكون محركا
عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق
عقلي وذلك يوهم مناقضه فنبه على ان ذلك غير مناقض
لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي
كون العقل مبدءا من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك
فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية ان كانت من
حيث هي علة لعلية الفاعل مبدءا بعيدا فهي من حيث انتساب
الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل
مبدء قريب وبه تنحل ما اشكل على الفاضل الشارح
من ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو
عقل ولا وجه لكونهما معا سببين **وهم و**
تنبيه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي
التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع انه
يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم
يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها يصدر
عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدء

الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية
غير التاثير الغير المتناهي والتاثير الغير المتناهي على سبيل
الوساطة غير تاثيره على سبيل المبدائية وانما يمتنع في
الاجسام احد هذه الثلثة فقط ه معنى السؤال انه ان
ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك
القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركه لغير
الحركة السماوية الدائمة هذا خلف ونبه على الجواب
بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك
تحرك قوة حاله في جسم اي تحدث منه في تلك القوة امور
متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية
في ذلك الجسم لا على سبيل انها يصدر من تلك القوة لو انفردت
بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب
انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات
غير المتناهية وبين التاثيرات غير المتناهية على سبيل
الوساطة وبين تلك التاثيرات على سبيل المبدائية و
ذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض
الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية
لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير
وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى
النفس وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية بانها
لا يقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن
العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت
بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا يوجد الا عند تجدد

احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري
فيكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة
فيتصل التجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لا بد
من محرك تتجدد احوال له وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك
انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر بقيت انتسابها الى
نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي
بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه
عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيها الا متناهيا انفعالا لانه
وافعاله **اشارة** فالمبدأ المفارق العقلي
لا يزال منه تحريكات نفسانية شوقية
تنبعث منه الحركات السماوية نحو المذكور من الانبعاث
ولان تاثير المفارق متصل فما ينبغي ذلك التاثير متصل
على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غيره هذا فيه بيان
لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن
العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح
استشهاد صاحب المشائين قد شهد بان
محرك كل كرة يحرك تحريكات غير
متناهية وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية
فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات للعلل الاول
قد تتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها
تصورات غير متناهية ولم يجوزوا ان التصور العقلي غير
ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك
بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم تستحي

ان نقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا
بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار
له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله
عما هو فيه الذي هو منطبع فيه ﻫ قد مر في بيان كثرة العقول
ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السموات
واحد لان المعلم الاول قد حكم في موضع به وفي موضع آخر
بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم قد ادعوا
ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها
ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات
متحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث تحرك الى محرك
آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من
حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو
محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك
الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك
غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو
محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا
في مادة هذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة
في مواد الافلاك دون المفارقة والعقول والنفوس
فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين احدهما قول المعلم
الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان
محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير
المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان
ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور قد

غفلوا عن جميع القولين وانتاجهما والثاني اعترافهم بان
للنفوس السماوية تصورات عقلية منها تشوقاتها وتقرير
ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسمية لما
مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم
او قوة جسمية فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك
بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية
بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا
بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة
متحركة بالعرض وتشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى
الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة و
جميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا
يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور انما يذهب اليه قوم
لا تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم
بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة ان الفيلسوف
يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها
عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته
التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون
عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصانه وحكى
ثامسطيوس يصرح ويقول ما معناه ان يرد شبهه لا حق
مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ خاصة
له على انه معشوق مفارق ... الاول ليس فيه
حيثيتان لوحدانيته فيلزم لشا كما علمت ان
لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل

جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ
الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان لتصح ان
يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحد من
الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة
بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما اولهما
معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول
غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا
شك ان هذا المبدأ الاول في سلسلتها اعني في حيزها العقل
يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل
هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل مبني
مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات عقول
وتقريره ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة
لوحدانيته كما تبين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط
الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط و
كل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة
فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون مؤلفا من
او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان لتصح ان يصدر
عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول
ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل
يحتاجان معا الى علة يوجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب
مسبوق بايجاد اجزائه او يوجدهما معا لا يجوز ان يكون علتهما
القريبة شيئا غير منقسم فان المعلول الاول جوهر بسيط
ليس بجسم ولا جزء جسم ولا بنفس يتعلق بجسم بل هو عقل محض

وقد صح لك فى هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات
هى مبادى تحركات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول
فى سلسلتها اى هو ايضا محرك لفلك هو اقل الافلاك او فى
مرتبتها العقلية ان لم يكن محركا لفلك اى يكون مشاركا لها
فى التجرد والبراة عن القوة **تنبيه** وقد يمكنك
ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة
العدد هذا الفصل يشتمل على اربعة مطالب الترها
من بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكرا
وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام
العالية والثانى معرفة كثرة محركاتها اعنى نفوسها والثالث
معرفة كثرة معشوقاتها اعنى عقولها والرابع معرفة اختلافها
الذاتية بعد اشتراكها فى بعض الامور وفى اخر الفصل ترغيب
على تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب
الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه
قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل
انظار تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال واقول الاجرام
العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم
الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبع والثوابت اكثر من
ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق
الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها
وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى
اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد
تمهيد الاصول الحكمية وهى اسناد كل حركة الى جسم تحرك

بها بالذات وتحرك ما يحتوى عليه بالعرض ووجوب
الاتصال فى الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب
التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد
اختلف اهل العلم فى عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد
ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او
مركبة والى جزئية تنفصل الكلية اليها والقدماء اثبتوا
ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالى
محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض وواحد منها
وهو محيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان
كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك يسمى ايضا
فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور
وان كان فيه ايضا خلاف والمتاخرون زادوا فلكا
آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا
بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلى لكل كوكب ذى
منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات
الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا
وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك
الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلق
والدفوف وامثالها وجعلوها منضودة فى جو مشتمل
عليها هو ثخن فلكه الكلى ومنهم من جعلها فى حركاتها ايضا
مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها عند الرجوع وتمددها
بمقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك و
ادباره من غير اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة لها

كلّه مع اختلافهم فى اعدادها وامّا المحصّلون الذين يلتزمون
القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا فى اعدادها بعد
اتفاقهم على وجوب استناد ارصادها شكلا وحركة والمعلم الاوّل
ذكر انّ عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه والمتاخرون
المتفقون لارصاد بطلميوس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا
ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدّبه مقعر ما فوقه
ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلى المشتمل على ساير
افلاكه الا القمر فان فلكه المسمى بفلك الجوزهر يحيط بفلك
آخر له يسمى المايل وهو الذى يشتمل على ساير افلاكه وفلكا
خارج المركز عن مركز الارض منفصل عن الممثل او المايل يماس
محدبا منهما ومقعرا منهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا
والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط
بالارض وهو فى ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على
نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض ذروة واقربهما حضيضا
ما خلا الشمس فانها تكتفى باحد الفلكين اعنى خارج المركز
او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها
الا ان بطلميوس رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط
والكواكب الستة مركوزة فى تداويرها بحيث يماس سطوحها
سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة فى الخارج المركز
وزادوا لعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا
المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال ساير الممثلات
على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثانى
اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ

هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على
هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة
وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة
المركز عنه وستة افلاك التداوير تتحرك الفلك الاعلى بالحركة
الاولى اليومية السريعة وتحرك ما دونه بحركته وتتحرك
فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة وتحرك ما دونها
بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة
التى فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم
الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد
بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات
الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور
فى كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة للتداوير
الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والحركة المقتضية
لتناقص البعد بين قطبى الفلكين العظيمين على ما يظن ان
ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام
آخر تتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين
الى عدد من الافلاك ينبغى ان يثبت مضافة الى ما سبق لاجل
هذه الحركات الا ان الآراء لم تتفق بعد ذلك على اتفاقها
على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل فى عدد الافلاك فنقول
يلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا
محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير
محيط مثل التداوير او كوكبا شيئا هو مبدء حركة تخصّه
مستديرة على نفسه لا يتميز فى ذلك عن الكواكب وان الكواكب

حول الارض بسبب الافلاك التي هي مذكورة فيها لا لان بان تحرك
لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تاملت حال
القمر في حركته المضاعفة واوجيه وحال عطارد وانه لو
كان هناك الخراق بوجه جريان الكواكب او جريان فلك تدوير
لم يعرض ذلك كذلك ٥ وهذا هو المطلوب الثاني وهو
معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث جلي
قال ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات
الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب الى ان كل كوكب
منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة
يتعلق بالكوكب اول تعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد
ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية
بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي
هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية
وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان منها
للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب
الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه
وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية
على انفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمها في وجوب اخراج
الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد و هذا شيء غير
محسوس فيما فوق القمر فان لم يكن محوحيا الا اثرا فيه
بالانعكاس كما ترى من الهالات وقوس قزح او اجساما موجودة
واقعة تحت ايه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات
على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه

مشكل في الاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته
وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على
هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك
في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا
هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك
عن الكوكب ويؤكده ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك
الخارجة المراكز والتداوير والكواكب المختصة في الابداع بصور
كمالية زائدة على صور المتماثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب
اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك
الحيتان في المياه فان القول بتكثر الحركات المفضي لتكثر
الحركات مبني عليه وانما نفاه بشيئين احدهما الكلي
المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات
الحركات المستديرة بالطبع اشار بقوله وان الكواكب تنتقل
حول الارض الى قوله لا بان تخرق لها اجرام الافلاك والثاني
برهان حدسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة
مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في
الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند
كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز عطارد اوجه
في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول
العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الاسد الا
ان اوجه العقربي يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري
بخلاف القمر فان اوجيه متساويان وموافاته حضيضه
مرتين ايضا على التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان

والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان في
التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك لذلك
والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل
يوم اربعة وعشرين جزءا من ثلثمائة وستين جزءا هي المحيط و
يحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا
الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه
فيذهب اقلهما من اكثرهما نقصانا لاختلاف الجهتين ويبقى
حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا و
كسرا والتقدير الالهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند
موافاته الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع
الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي
الشمس على بعد احد عشر جزءا وكسرا من ذلك الموضع و
مركز التدوير مما يلي الجانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزءا منه وتحرك
الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي يلي
المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج وبين
مركز التدوير على بعد متساو بين كل واحد منهما اثنى عشر
جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ويكون
ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس يسمى بالبعد المضاعف
وسميت حركة الحامل لذلك القدر بالحركة المضاعفة
وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس
ربع دور وبعد الاوج عنها من الآخر ايضا ربعا وكان بين
الاوج والمركز نصف دور وافى المركز مقابلة الاوج اعني
الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله

الاوج من الجانب الآخر فوافاه في استقبال الشمس ولذلك في
التربيع الآخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع و
الاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما
كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج
المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا الى
اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي
قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف
ذلك وكان التقدير الالهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في
الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع
ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن
اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين بمثله من الاكثر
نقصانا مثل سيرها والبعدين من الاوجين مثله فيكون اوج
المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار
بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل
من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك
كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين
معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين في
متساويي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة
الى الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول
السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد و
على التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد
في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة
واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك
لا الى الكواكب صح

انفسها فاذن لا يقع حرف فى اجرام الافلاك وانكر الفاضل
الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال
لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول فى تلك الجهة فلو انتقل
الى جهتين يلزم دفعة فى جهتين سوآء كان الانتقال بالذات
او بالعرض او بهما قال لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى
جهة والنملة عليه الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون
للنملة وقفة حال حركة الرحى وللرحى حال حركة النملة و
هذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد لا يعارض البرهان
والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من
حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة يتركب منهما فان
الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة
يساوى مجموعها وان كانت فى جهتين متضادتين احدثت
حركة متساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم
يكن فضلا وان كانت فى جهات مختلفة احدثت حركة مركبة
الى جهة متوسطة تلك الجهات على نسبتها سائر الممتزجات
فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة
واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما يكون
متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة
وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان و
الحركات المختلفة تكون بالقياس الى متحركاتها الاولى بالذات
والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك
واحد بالذات بل لو كان منها ما هى بالقياس اليه بالذات
لكان احديهما فقط واذا ظهر ذلك انه لا يلزم من كون الجسم
فقد ظهر

292

متحركا بحركتين حصوله دفعة فى جهتين ولم يحوج ذلك
الى ارتكاب شئ مستبعد فضلا عن محال **قوله** وتعلم
انها فى سبب الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد
وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال ان السافل منها
معشوقه الخاص هو ما فوقه ه ومهذا هو المطلوب الثالث
وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضى
اختلاف مباديها المتشوقة كما مر وانما يثبت ذلك بعد
ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك
العالى كما مر والقايلون به يجعلون اول الافلاك ساكنا
متشوقا غير مشتاق لتقطع الاشتياق به وهذا الراى مما
مال اليه ابو البركات البغدادى واسند الى بقراط من القدماء
وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال اشارة الى انه
مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الراى فى الفصل
الثانى عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت
انها انما تتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام
المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون
العقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص
بالافاضة على عالم الكون والفساد الذى يسمونه العقل
الفعال وعلى المذهب الذى ذهب الشيخ اليه يكون عددها
عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحدة واعلم ان العدد المثبت
بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه واما كونها
اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه دليل **قوله**
وتعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع

الاوليست من طبيعة واحدة بل هي طبايع شتى وان جمعها
كونها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة
وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام
العالية بطبايعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف
الاوضاع والاين والحركات التي هي مقتضيات الطبايع
كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها
لا يوجد الا في شخص واحد وجمعها معنى مشترك بعضي
اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع
زوالها عن الاين والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي
مبدأ جنسي يشتمل عليها وهي التي تسمى بالقياس الى
الطبايع العنصرية طبيعة خامسة **قوله** فبقي لك
نظر هل يجوز ان يكون بعضها شيئا قريبا للبعض في الوجود
ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا نتوقع منا
بيان ذلك تكلف ٥ هذا هو البحث على تعرف المبادي الفا
لهذه الاجرام اهي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد
لبيان ذلك **مسدلته** اذا فرضنا جسما يصدر
عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين
فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت
حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان واما الوجود
والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي
وعدم الخلاء في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي
العلية كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم
في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم

عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه
فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه
وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب
فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل
بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات
علة لما تحته وللمحوي فيه ٥ قال الفاضل الشارح هذا
الفصل مع خمسة فصول بعده مشتمل على الطريقة الرابعة
لاثبات العقول ومبناه ان كون الاجسام والجسمانيات
عللا لشيء من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات
ولا يجوز ان يكون الواجب تعالى علة لها لامتناع صدور
الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد
الاول وهي العقول اقول المقصود من هذا
الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية عللا
للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوي
وكانت علية الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم
بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور
جسم عن جسم او عما حال في جسم على الوجه العام على ما سياتي
لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق
خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه
وسماه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة احوج الى
الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية
على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة
موجدة لشيء الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع

ما لم يكن اشخاصا معينة لم يوجد في الخارج والثانية ان العلة
لما كانت متقدمة بالذات على المعلول كان وجود المعلول
ووجوبه متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود
العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه لم يجب بعد وكل
ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين
اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية
بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان في
الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان
انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال
لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا لما بيناه في المقدمة
الاولى وحينئذ كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي
المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية
ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار
وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم
ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه
في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان
الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس
بعلة للمحوي واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه
ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه
ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمغاير للمحوي
هو نفي ما يتصور فيه فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور
الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي
من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك

به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونها
معه اعني وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير
الذي يفيد وجود المحوي هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن
ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور
ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما
الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى
وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وجدتها الامكان
متصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اورد
تاليها كليا غير مخصص بهذا الموضع تمهيدا لايراده مخصصا
وقصدا لمزيد الايضاح ومنشأ التالي هو المقدمة الثانية
وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة و
وجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي
وعدم الخلاء في الحاوي هما معا استثناء للتالي على سبيل
الاجمال وفيه اشارة ما الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد
وجعل التالي مخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا
تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة
متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى
بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون
عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي او غير
واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء
المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة
لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء
غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء

غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا الخلف فاذن ليس شيء من السماوات
علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا
تشخص الحاوي الى قوله تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا وينبغي
حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه و
ضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير
كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول
ممكنا مع العلة وواجبا بعدها فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة
عدم الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي
المتشخص مكانه لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو قدر
انه افاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع اسناد
شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون الخلاء مع
تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه
جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان
فان تاخر هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوت الخلاء
الممتنع بذاته ولما تقرر هذا فاقول ان رام لهذا نظم
ما اورد في المتن فالاصوب ان نقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص
الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوي
وعدم الخلاء وهما معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون
عدم الخلاء واجبا الى آخره فان ذلك يصير تقريرا الى المتصلة
منقدحا على تقدير الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار
ولا يبعد ان الاصل قد كان كذلك وان هذا التقديم والتاخير
انما وقع من غفلة الناسخ والله اعلم ولنا اعتراض لفاضل
الشارح بان الحكم بكون زمان مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون زمان مع المتقدم

متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي
عندهم فتقدمه على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي
ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المع في
الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان
احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن
انفكاك احدهما عن الآخر من حيث ذاتيهما والثاني على
ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر
كما مر في النمط الاول **قوله** واما ان يكون المحوي علة
لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهوب
اليه بوهم ولا ممكن اقول لما فرغ عن بيان امتناع كون
الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوي
علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه
الى القسم الاول لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه
مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم
وجودا عن المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان
الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير
ويتبدل منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة
والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية
الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان
ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سياتي
من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح
نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ
بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم

بالشرف لكان ما به خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا لكونه
غير منبوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن الحصول فيما سيأتى
وللمبرهن ان يستعمل كل شىء فى اثبات ما ينبغى سببه على ما
تبين فى صناعته **وهم وتنبيه** ولعلك
تقول بعد ان علة الجسم السماوى غير جسم فلا بد من ان
تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد
او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود
الحاوى لم يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل
الحاوى موجودا عن علة قبل وجود المحوى فاسمع تقرير
الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السموية ليست
بجسم لكنك تجعل الحاوى معلولا لعلة متقدمة على علة وجود
المحوى فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوى وعلة المحوى
صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا
القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوى لتقدمه كما لزم على
القول بكون الحاوى علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد للمحوى صح
فى قوله فلا بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو
ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير
كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوى والمحوى او
لزوم علتيهما عن واحد او عن اثنين قيل ان كان الحاوى
المحوى او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوى وجود قبل وجود
المحوى ولا لعلة الحاوى قبل علة المحوى فلم يمكن ان يتوهم ان
للحاوى تقدما بوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون
لعلته تقدم على علة المحوى وحينئذ لا يكون العلتان واحدة

ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء
كان لزوم الحاوى وعلة المحوى عن واحد او عن اثنين لم يكن
مطابقا للمتن وان اضمر فى كون الحاوى والمحوى عن واحد ان
يكون احدهما متوسطا دون الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما
واقول فى حله اختلف القائلون باسناد السماويات
الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى
وانما اختلف صدورها عنها بحسب ترتب العقول التى هى
شروط تتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوى لكونه صادرا
بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وقال بعضهم
انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهى العقول فاذن
قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او عن
اثنين ان لم يكن مفسرا بشىء مما مر كان اشارة الى المذهبين
فان تقدم الحاوى يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه
لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوى على المحوى المستلزم
لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوى علة وذلك لا يمكن
الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذى هو مكان المحوى وعدم
وجوب ما يملاه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوى معلولا
اما اذا لم يكن الحاوى علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور
لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون
متقدما الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتى فانما
يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم
الذاتى ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل لا الذى يكون
بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى

لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير
انعكاس والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس
واعترض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة
ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا
الاحتمال ساقط بذلك **وهم وتنبيه** او
لعلك تريد تقول اذا خرج على الاصول التي تقررت انه يوجد عن
غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي فيكون
وجوب الحاوي مع وجوب لغير الجسم الآخر بالذات ولكن
المحوي معلول لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية
مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي
ممكن ٥ اقول هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل
السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي عنه
المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا و
المحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون
مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وحينئذ يعود
المحذور والتنبيه للجواب هو الذي قريب مع ايضاح وهو غني
عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان
الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود
فخلو مكانيهما غير واجبي الوجود فاسمع ان مذهب انهما اذا معا
ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا امكان ان لم يملا ركان
خلاء انما يعرض ان يعرض اذا كان تحدد فيلزم مع تحديده ان
يكون الحد محيطا بملاء او غير محيط به فيكون خلاء ٥ اقول
هذا الفصل واضح وقد جرينا ما يناسبه في اثناء شرح

امتناع كون الحاوي علة للمحوي **اشارة** وهذا القول
واحد بعينه بسبب التقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه
التي تكون كصورته او الى جملته ٥ اي البرهان المذكور على
امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم سواء جعلت العلة
صورة الحاوي او نفسه التي تكون مبدأ لصورته او تكون هي
كصورته او عين صورتها وجعلت العلة جملة الحاوي فان
استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة
ما لم يتم وجودها لا تكون علة واي هذه الاشياء يفرض علة
فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع **تنبيه** فقد استبان
انه ليست الاجسام السماوية علا لبعضها لبعض الى آخره ٥
لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما يحويه وكان
٢٦٣ من المستبعد ان يكون المحوي علة لحاويه كان الحكم بان
الاجسام السماوية ليست علا بعضها لبعض مما يقبله الذهن
بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن
لما كان احد الحكمين الاولين غير برهاني ختم الباب بايراد
البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا
البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات احدها ان
الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته
ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا
بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع
كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون
قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط
السابع على ان علم الباري تعالى لغيره صور في ذاته فذاته

فاعلة وقابلة معًا اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشئ
الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا لشئ واحد فان الفاعل يجب
ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول
بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب و
الامكان معًا واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد
يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا
لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى
ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما
متغايران فاذن التعليل بذلك باطل واما قوله نقض الشيخ
على ان علمه تعالى صورة فى ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ
ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا
مجردا يصح ان يقارنه صور المعقولات وان كان موضوع
الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك
الصور وبالاعتبار الثانى قابلها على ان الحق فى ذلك ما
سنذكره فى موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة
عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان
الصور صنفان صور يقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية
والنوعية ومتى كان قوامها بمواد تلك الاجسام فلذلك
ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد فيكون
بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اى شئ
اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها بحال والشمس
لا يضئ كل شئ بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها
لا بمواد الاجسام كالنفس المفارقة بذواتها دون افعالها

لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث
هى نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت الذات و
الفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم يكن نفسا لذلك الجسم
هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع
المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن
ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة
الوضع هذا خلف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون
او لا علة لجزئية اعنى مادته وصورته وهذا تقرر فيما مضى
بعد تقرير المقدمات نعود الى المتن نقول قوله لان
الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى
وقوله والصورة القائمة بالاجسام والتى هى كمالية لها
يعنى النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها
اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم
بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة
الى المقدمة الثالثة وقوله حتى توجدهما او لا فيوجد
بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن
الصورة الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا
لصورها نتيجة وهناك يتبين صدور امتناع الاجسام عنها
ويتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر
لصور ما تجدد عليها من فيض الصور كالنار التى تحعل مادة
ماء يجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية تحدث
على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض
الاعراض ايضا تفيض على الاجسام من علل مفارقة عند

مفارقة

صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخن ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول

هداية وتحصيل

فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة ه اقول قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود اذ وانها معلولة للاول فهذه فايدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد ومن امتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوايد وسم الفصل ايضا بالتحصيل

زيادة تحصيل

وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتبها في ... يلزم الجسم السماوي عن آخرها

لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات ه اقول هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات مبتدئة بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان يستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك التاسع الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالیهما في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بنحو بما لم يجزم هو به سخف

زيادة تحصيل

فمن الضرورة ايضا ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي الى آخره ه اقول اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى ان الكثرة وجب صدورها عنه ومن جوهر

عقلي وجرم سماوي معًا وذلك لان وجوب صدور الاجرام
السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر
العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي
معًا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن
شيء واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
في بادي الراي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
تقتضي اخذ فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة
ان يكون الصادر عن المبداء الاول شيئا واحدا وعن ذلك
الواحد واحدًا آخر وهلم جرًا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان
ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الولاء
او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود
موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة
لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت
جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته
فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك نحكم بصدور
اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة
الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة
الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله و
معلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين وتلك
الجهات والاعتبارات ممتنع في المبداء الاول لانه واحد
من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات
متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر
عنه الكثير من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته فهذا وجه

امتناع اسناد الكثرة الى الاول ووجوب اسناده الى
غيره بالاجمال وبقي ههنا بيان تلك الجهات المقتضية لامكان
صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل وتقدم
له مقدمه فنقول اذا فرضنا مبداء اول وليكن آ و
صدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب
معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء و
عن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان
لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر
الى شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز
ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده
ثان وبتوسط ج د معًا ثالث وبتوسط ب ج رابع و
بتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط
ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معًا تاسع وعن
د وحده عاشر وعن ج وحده حادي عشر وعن ج د معًا ثاني عشر
ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر
عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في
المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار ما في هذه
اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود
كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا
يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبداء واحد
واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبداء الاول شيء
كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم
كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن

نعمنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو
المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود و
هو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجوب تابعة لذلك الوجود
لان المبداء الاول لو لم يفعل شيا لم يكن ماهية اصلا لكن من
حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا نسبت
الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم
لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وحدها
بل بالنظر الى المبداء الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم
لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبداء
الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية و
الوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر ذلك مع
الاول كون الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته
لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع الاول لزم
ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية و
امكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبداء والاول منها
في اول المراتب هو الوجود وتليه في ثانيتها هي الهوية اللازمة
للوجود باعتبار مغايرته للاول والعقل بالذات اللازم
له لتجرده والتعقل للمبداء الذي استفاده من الاول في
اثنان في ثالثتها وهو الامكان والوجوب المتاخران عن
الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود اما باعتبار
تقدمهما عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان
في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا لكن
اما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة

الا واحدا والهوية والامكان يشتركان في انهما حال
ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل
بالذات يشتركان في انهما حالة في ذاته من حيث كونه بالفعل
والوجوب والتعقل للمبداء يشتركان في انهما حالة المستفادة
من مبدائه فهذه الاحوال الثلث هي التي يعبر عنها بالتثليث
الموجود في العقل والاولى والثانية يشتركان في انهما حالة
في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانه حالة بالقياس الى مبدائه
وهما المرادان من قول من ذكر التثنية واذا تقرر هذا
فلنرجع الى ما في شرح المتن ونقول قوله لم يمكن الضرورة لزوم
جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه
لم يجزم بكون العقل الاول مبداء للفلك الاول اذ لا سبيل
الى ذلك بل الحكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي
سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك
هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض
المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان
الكثرة فيه لا يبلغ عددا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها
بل هو عقل آخر بعد العقل الاول قوله ولا حيثيتي
اختلاف هناك الا ما لكل شي منها انه بذاته امكاني الوجود
وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول
اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول
لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة
المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول

مصدرا

عن مجموعهما معًا والحيثيات اللازمة له من الاربعة التي ذكرها عليته للفلك الذي تحته الى حاله التي له في ذاته فان
لا غنى **قوله** فيكون بما له من عقله الاول الموجب لذاته بالمادة اشبه وبكماله الفائض عليه من مبدئه بالصورة
لوجوده وبما له من حاله عنده مبدءًا لشيء ه اشاره الى ان الاشبه والمعلول تشبه العلة ويناسبها ثم صرح ذلك
احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل بتعقله فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدءًا للجوهر
للمعلول بالنظر الى الاول ومما ما يعبر عنهما بتعقل المبدء عقلي وبالآخر مبدءًا لجوهر جسماني ه ثم اشار بقوله ويجوز
ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى ان يكون للآخر تفصيل تفصيل ايضًا الى امرين يصير بهما
مبدأيه وهو افضل حالتيه المذكورتين التي بها صار مبدءًا مناسبًا لصورة ومادة جسميتين له تفصيل حاله في ذاته الى
لعقل آخر **قوله** وبما له من ذاته مبدءًا لشيء آخر ه اشارة الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة
الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدءًا
بها صار مبدءًا للفلك **قوله** ولانه معلول فلا مانع من الهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكًا بالقوة وبالثاني
ان يكون هو مقومًا من مختلفات ه اشارة الى امكان كونه صار مبدءًا لصورته التي يكون الفلك بها فلكًا بالفعل ولاجل
المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته ولكون الماهية والامكان عدميين في ذاتهما وجوديين
اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة لغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية
له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من
ذلك شيء واحد كما مر **قوله** وكيف لا وله ماهية العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت متقدمة على
ووجود من غيره واجب ه اشارة الى الماهية والوجود الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول
اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما متو ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدء في الترتيب كان
لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيهًا على للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما
استلزامهما للاوصاف المذكورة **قوله** ثم يجب ان يكون اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في
الامر الصوري منه مبدءًا للكائن الصوري والامر الشبيه الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة وافتضحوا بح
بالمادة مبدءًا للكائن المناسب للمادة ه اي ينبغي ان يسند جهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم
عليته للعقل الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات
التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية

والواجب ان ينسب الكل الى المبداء الاول وجعل المراتب
شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مولغة تشبه المولغة
اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله
وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في
تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل
الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن منافيا
لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن
نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب كلام الشيخ
المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب
وفي ساير كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل
وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب و
تارة لانه تعقل نفسه وتعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه
ان يفصل فان المجمجة غير لايقة بهذا الموضع اقول
الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل آخر في موضع
من كتبه التي وقعت الي كالشفاء والنجاة والمبدا و
المعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسايله
بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدا لعقل آخر و
لعله ذهب في كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف
ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدأين لفلك
فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما المجمجة التي ذكرها
ان كانت فهي لا تبدو الا في هذا الموضع على قصور بك
لعمري قد كفى الشيخ مجمجته في موضع خرست السن الفصحاء
فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة
من

٤ من الامكان والوجود والوجوب وغيرها لا يصلح للعلية
في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية انها
او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما جرى
مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على
تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة
بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة
بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا
مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما يقع على ما
يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم
قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات
والا لكان الاول علة لها والجواب ان المعلول
الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول
ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر
الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى
التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم
من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة
بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع
فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع عن شيء ان يكون واحد
ذات واحدة ثم تتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده
داخلة في مبداء قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه
واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول
ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة
ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب

اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هى العلة لامكان وجود الكثرة
معًا عن المعلولات الاول ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم
بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه
يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضى كون
المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط
وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجرى مجرى الاجزاء
فى العقل ثم قال بعد كلام ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة فى ان يكون
مصدرًا للمعلولات الكثيرة فهى حاصلة لذات الله اذا اخذت
مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب
والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدء
لثبوت الغير كان دورًا ثم قال الشيخ لم يذكر على وجوب كون
الاشبه بالصورة مبدءًا للكائن الصورى والاشبه بالمادة
مبدءًا للكائن المناسب للمادة دليلًا والذى عول عليه فى
سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذى قال
فى برهان السماء واذا رايت الرجل العلمى يقول هذا شريف
وهذا خسيس فاعلم انه مخلط فليت شعرى كيف استجاز
استعمال هذه المقدمة الخطابية فى هذه المباحث العلمية
اقول اذا استند مستتبان احدهما اتم وجودًا من الآخر
الى سببين كذلك وكان المستتبب الاتم اتم وجودًا من السبب
الانقص وجب اسناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن
ان يكون اتم وجودًا من علته فهذا موضع علمى وله نظاير كثيرة
لاجلها قال الشيخ فى سائر كتبه فى هذا الموضع والافضل
يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر

هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من
حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازلة من عنده طولًا
وعرضًا لما تقرر ان علم الاول فعلى ذاتى اشار الى
احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه
عاقلًا لذاته معقولًا لذاته على ما تحقق فى النمط الرابع و
يعقل ما بعده يعنى المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده
والعلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول فان
العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة
لجميع ما يلزم منها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها
التى هى منها معلولات لانها الواجبة بوجوبها ويعقل ساير الاشياء
التى بعد المعلول الاول من حيث وقوعها فى سلسلة
المعلولية النازلة من عنده اما طولًا كسلسلة المعلولات
المترتبة المنتهية اليه فى ذلك الترتيب او عرضًا كسلسلة
الحوادث التى لا ينتهى فى ذلك الترتيب اليه
ينتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه و
هو احتياج عرضى يتساوى جميع احاد السلسلة فيه
بالنسبة اليه تعالى **اشارة** ادراك الاول للاول
من ذاته فى ذاته هو افضل انحاء كون
الشىء مدركًا ومدركًا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية
للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما
الادراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طابع عقلى
متبدد المبادى والمناسبة للادراك اعتبار من حيث هو
ادراك واعتبار من حيث هو حال للمدرك واعتبار من حيث

هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات
اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة
تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القياس
الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون المدرك
فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه
منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود وذاك مستفاد منه
واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك
المجرد عن المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها
المدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا
وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام
بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان
من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو
والمعلول من حيث هو معلول لا تقتضي علته المعينة انما يقتضي
علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول
وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة
دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول
لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث
هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا
لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام
حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر
العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن من حيث معلوليتها
الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها
عقلته باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من
الاول

الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات
النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات و
غيرها وهي كلها نقش ورسم عن طابع عقلي لان مخرجها
من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع
منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها
بذلك العقل وهي ادراكات متحدة المبادي لان بعضها
يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس
وبعضها من طرق غيرها ومتحدة المناسبات لانها تارة
تنتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم
بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب
الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك
يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك **وهم**
تنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات
لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت
ان الواجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا
بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم
يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت
الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت
ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير
مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية
وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء
لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته ٥ تقرير لوهم ان
يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا

بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل
وذكرت ان الاول الواجب تعقل كل شيء فاذن معقولاته
صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون
ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة
وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته
وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله
لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة
التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب
المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن
العلة وذاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة
وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة
اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة
او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد
القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي
تكثره فالحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول
بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه
وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم
الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا
وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية
على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته
الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان
معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا
مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك

مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين
بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة
بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول
انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني
ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان
لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت
وجه التفصي من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن
الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا
اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه
اشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول
العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة
ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن
ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو
واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او
تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل
بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك
الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها
ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف
اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة
على سبيل التركب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة
غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه
لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا
لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع

انك لست تحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا
في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها
فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول حصل
التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله
في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن
المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من
غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه
واذ تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من
غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار
المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله ل
لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني المعلول
وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي
كون احدهما ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من
غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني مباينا للاول و
الثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا
محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول
الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة
مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر
العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها لحصول صورها فيها وهي تعقل
الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب
كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزوية على ما عليه الوجود
حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك
الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك

الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من
غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان
حققته وبسطته انكشفت لك كيفية احاطته تعالى بجميع
الاشياء الكلية والجزوية ان شاء الله تعالى وذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه
الشافي يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان يورد امثاله
على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا
على هذا الايماء اولى

اشارة

الاشياء الجزوية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب
باسبابها منسوبة الى مبدإ نوعه في شخصه تتخصص به
كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي
اسبابه الجزوية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات
وذلك غير الادراك الجزوي الزماني لها الذي يحكم انه
وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا
جزويا يعرض عند حصول القمر وهو جزوي ما وقت كذا في
مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن
عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان
معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزوي يحدث
مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون
ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزوي وهو ان العاقل يعقل ان
بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون
كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود عقله
ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده بربك

التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير
وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليبين ان الاول
تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل
على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا
يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجري مجراهما من آلات
وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته يتعلقان
بكلية التصورات الواقعة فيها وجزئيتها ولا مدخل فيه
للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول
القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول
القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والقول
والوقت بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله
طبيعة توجد في شخصه انما صير تلك الطبيعة جزئية لا
يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف
معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من
المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجري
فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات
صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد
وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا اللهم الا
ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي
مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات
من حيث انها طبائع وادرك لوازمها الجزئية واحكامها
كملاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من
حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادرك الامور التي تحدث

معها وبعدها وقبلها من حيث كون الجميع واقعة في
اوقات تتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا
فقد حصل عنده صورة العالم منطبعة على جميع كلياته و
جزوياته الثابتة والمتجددة المنصرمة الخاصة بوقت
دون وقت كما عليه الوجود غير مغايرة اياها بشيء و
يكون تلك الصورة بعينها منطبعة على عوالم آخر لو حصلت
في الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كلية فيها
منطبقة على الجزويات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة
هكذا يكون ادراك الجزويات على الوجه الكلي ونعود الى
شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزوية قد تعقل كما
تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع
مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث
تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه
كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدا نوعه في
شخصه اي منسوبة الى المبدا طبيعته النوعية موجودة
في شخصه ذلك لا انها غير موجود في غير ذلك الشخص
بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء
انما تجب باسبابها من حيث هي طبائع ايضا ثم قال تتخصص به
اي تتخصص تلك الجزويات بطبيعة ذلك المبدا وانما
نسبها الى مبدا كذلك لان الجزوي من حيث هو جزوي
لا يكون معلولا لطبيعة غير جزوية ولا الطبيعة علة له
من حيث هو كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله وهو ان
العاقل لان بين كون الشمس في موضع كذا الى آخره ومعناه

انّ من يعقل انّ بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه
في اول الثور يكون كسوف معيّن في وقت محدود من زمان
كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول
الحمل عشر درجات فانما يكون تعقّل ذلك العاقل لهذه
الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده وظهر
من هذا ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني
كون القمر في اول الحمل واجب فانّ وقت الكسوف انما
تحدّد به او بما جرى مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما
ظنّه الفاضل الشارح

تنبيه وإشارة

قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه ٥

هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها و
بيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف
وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن
الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة
اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافته
الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره وليست
بمتقررة في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية
للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه
والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف قوله منها
مثل ان يسودّ الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة
متقررة غير مضافة ٥ هذا هو الصنف الاول من الاربعة
وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل قوله
ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم

الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال
اذن هو عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته
فانّ كونه قادرا صفة له ولحقه يلحقها اضافة الى امر كلي
من تحريك اجسام ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل
في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجر دخولا ثانيا فانه ليس
كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلّق ما لا بدّ
منه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم يقع اضافة
القوة الى تحريكه ابدا ما ضرّ ذلك في كونه قادرا على
التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال
المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية
فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله ٥ وهذا هو الصنف
الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية
لاضافته الى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء
في الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشيء وهي
كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر
عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا الى
مقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر
على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد و
لكن تتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على
تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك
ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا
ذاتيا والى الجزويات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا
غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق

الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير
الى الصفة واما الجزويات فقد يتغير ولتغيرها يتغير
الاضافات الجزوية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف
كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة ولاول
متقررة عارية عن الاضافة فوائد ومنها مثل ان يكون
الشيء عالما بان شيئا ثم ليس يحدث الشيء فيصير عالما بان
الشيء ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان
كونه عالما بشيء ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان
عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزوي جزوي
بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة
وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة
غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها كما كان في كونه قادرا
له هيئة ولهذه اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف
اليه من عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي له
الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي
يلزمها تلك الاضافة ايضا وهذا هو الصنف الرابع ومنها
الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى
شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج ومن
كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافته الى
معلومه ويتغير بتغير المعلوم فان العالم يكون تغير في
الذات بتغير علمه لخروجه عن الذات وذلك لان العلم انما
يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك
المعلوم بحسب التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة

تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزوي الذي
يقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي
فلا يتعلق بالجزوي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا
اذا استونف العلم وتجدد فتعلق بذلك الجزوي تعلقا
آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده
العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو
العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما
علم مستانف له اضافة مستانفة وهيئة جديدة للنفس
لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة
تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف
بالصفة التي يكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات
المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة
فوائد فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له
تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما
بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا يوثر في
الذات لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية
وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل
صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة
المتعلقة بالاضافة التي يتغير بتغير الاضافة ويجوز ان
يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير
بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات
بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات
لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في تلك

الصفات وحينئذ يصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير
كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة
لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة
وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في
الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي
يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة التي
المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء
يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا
تحت ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا على ان
وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل امر آخر بالقياس
الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا
يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر
المعقول فقط **تنبيه** كونك يمينا وشمالا اضافة
محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حال متقررة في
نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بهما ذو حال
مضافة لا ذو اضافة محضة ه اشار الى الصنف الثاني من
الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الآخرين
لئلا يلتبس بعضها ببعض وفي كلامه ظاهر **تنبيه**
فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا
حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته
ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس
العالي على الزمان والدهر ه هذا الحكم كالنتيجة لما قبله
وهو انما حصل من انضمام قولنا واجب الوجود ليس بموضوع

للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور في
هو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يثبت لصفاته
على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول من
ان الكل معلول للواجب العالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول فذكر رفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال
اعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص
بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك
لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن
كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا
وكان الجزوي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم
ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به
لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم
الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء
ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث
المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ
بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك
الجزويات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات
الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها فالمدرك بذلك الادراك
يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي
فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن
ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب لا يدرك وكل ما لا

يكون موضوعًا للتغيير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني قوله ويجب ان يكون عالمًا بكل شيء لان كل شيء لازم عنه بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديًا واجبًا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت ۵ هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل وقوله في تقديره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزوية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعًا اذ هي غير متناهية لقبول صورتين معًا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيًا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانًا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدًا بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذ تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدًا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر متكاثرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما باعتبارين تنغاير يظهر معنى قول الشيخ اذ كل

شيء بوجده الاول بوسط او بغير وسط يتادى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديًا على سبيل الوجوب

اشارة

فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل ۵ هذا الفصل مشتمل على تفسير العناية وموطاه وقد مر في النمط السادس ايضًا ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده هٰهنا بعد نفي ادراك الجزويات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزويات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدا كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصًا ان طلبت وبدا كلامه هٰهنا بتقرير المراد

اشارة

الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة اي واذا كان الجود المحض

مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود الفعل
الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما
يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا
خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك
مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها
في تتميم الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها
مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية
لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان
تتأدى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في
تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات موذية وان تتأدى
احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ
عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب من عامل
شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة
لا تغني غناها او تكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض
خطاء وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص
السالمين واوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا
معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر
داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض ٥ لما فرغ
عن بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث
عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة
بذلك اراد ان يشير اليه وجب ان يحقق ماهية الشر قبل
الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية
من حيث هي غير [illegible] وهو فقدان كل شيء ما من شانه ان

يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية لكن
وجود ما يقتضي منع المتوجه الى كماله عن الوصول اليه مثل
البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله
وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة
مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك واذا تاملنا
في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس
الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات
انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر
بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما
صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب و
ايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران صدرا عن
قوتين كالغضبية والشهوانية مثلا بشر بل هما من تلك
الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس
الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة
الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو
فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه
بالعرض لتاديته الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق
التي هي مباديها وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث
هي ادراكات لامور ولا من حيث هي وجود تلك الامور في
انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى
المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد
حصل من ذلك ان الشر فيما ماهيته عدم وجود او عدم
كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير موثر عنده

اي من حيث هي
غير موثرة

وانّ الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وانّما ما ليس بشر فغير موجود لانّ الوجودات الحقيقية وترضا

شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لكن ولتها بتلك الموجودات لا محالة تكون اكثر من الاعدام الاضافية من حيث

كونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية حاصلة على الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين

مقيسة الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها وبالقياس بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات

فلا شر اصلا ونعود بعد تقسيم هذا المعنى الى الشرح فنقول والى الثلثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على

الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا الاطلاق او بحسب العلية واحتج على وجود الاولين

شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله واوقات لعل من

ما ليس فيه شر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس اوقات السلامة والامثلة اورد في الالم والاذى الحاصلين

بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه الحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض

ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا ولها الا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي

هو موجود فان الموجودات التي لا يشتمل على امر كالعقول يعرض له بسبب فحيثيه الحيوانيين وبضره في امر المعاد يعني

بالقوة لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على الاخلاق الرذلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء

ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة

يكون على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند الصور والقوى المختلفة المذكورة الافعال لا تعني غنا رها

ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها الا ان تكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء

لا يمكن ان تكون بالغة في الكثرة الا ويكون بحيث يعرض منها وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه

تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق لكون لا محالة من هذا الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات

الصنف ونظامه ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة بل بالعرض وعرضيتها الا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم

والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى خيرات كثيرة لا يمكن ان تكون منفكة عنها قال الفاضل

الكل ووقوع التفاوت المقتضي لصيرورة البعض ممنوعا عن الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة ومن شاعرة لانه

كمالاته ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين

بعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او نفي الحسن و

الباقية التي يكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يتساوى القبح عن الافعال الالهية لا يكون لسؤاله بلم ولم ورد على افعاله

فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب
الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات
فيثبتون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكثيرة
الملاصقة للشرور الجزوية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على
كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك
تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان
حملوا العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية
الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة
الاستدلال فى هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلا لا
يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي
يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون فى وجوه استعمالاته
ويلخصون ما يدخل فى تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها
بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث
على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلى غاية ما فى
الباب انه مبنى على معرفة وجوه الاستعمالات التى لا طريق
اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر
هو الالم وحده وهو وجودى وان الخير هو اما عدم الالم
يعنى السلامة واما ضده يعنى اللذة واطال كلامه فى
بيان ان الالام فى الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضى كون
الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا مخلص لهم عن هذا المضائق
الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى
خالق لذاته لا لعلة وهو بناء على القول بتعليل الشر فاذن
خوضهم فى ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا
الى

الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه **وهم و**
تنبيه ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب
عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف
منسوبا اليهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان لاحوال البدن فى
هيئته ثلثة حال البالغ فى الجمال والصحة وحال من ليس
بالغ فيهما وحال المتوسط فى الجمال والصحة وحال القبيح
المسقام والسقيم والاول والثانى ينالان من السعادة
العاجلية البدنية قسطا وافرا او معتدلا او مسلمان كذلك
حال النفس فى هيئتها ثلثة حال البالغ فى فضيلة العقل و
الخلق وله الدرجة القصوى فى السعادة الاخروية و
حال من ليس له ذلك لاسيما فى المعقولات الا ان جهله
ليس على الجهة الضارة فى المعاد وان كان ليس له كثير ذخر
من تعليم جسيم النفع فى المعاد الا انه فى جملة اهل السلامة
ونيل حظ ما من خيرات الآجلة وآخر كالمسقام والسقيم
معرضة الاذى فى الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر
والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل
صار لاهل النجاة غلبة وافرة ه لما كان قوى الانسان التى
بحسبها يصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها
سعيدا او شقيا ثلثا نطقية وغضبية وشهوية وكانت
السعادة او الشقاوة العاجليتان مستحقرة بالقياس الى
الآجليتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر
اضداد ما ينبغى ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعنى
الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثر

اشقياء لا سيما في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع
الإنسان الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ
هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني
الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي من
الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك
في القوتين الاخريين فان وجود الشرارة المضادة للملكة
الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق
الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبه النفوس في هذه
الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغايتين او في القبح
والمرض الغايتين او في الحالة المتوسطة بينهما ثم تبين ان
الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب في
ذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس
على ما يجيء بيانه وهو معنى قوله وآخر كالمسقام والسقيم
هو عرضة الاذى في الآخرة يقال هو عرضة للشيء وعرض
للشيء اذا كان منتصبا للشيء لا يعرض عن ذلك الشيء لغيره
وباقي عباراته واضحة **تنبيه** لا يقعن عندك
ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقعن عندك انها
لا تنال اصلا الا باستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل
نوعها نوعا اشرف ولا يقعن عندك ان تفاريق الخطايا
بائتة لعصمة النجاة بل انما تهلك الهلاك السرمد ضرب
من الجهل وانما تعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة
وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من
يجعل النجاة وقفا على عدد مصروفة عن اهل الجهل والخطايا

صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى وستسمع لهذا
فضل بيان ه يريد تفرق كون الشقاوة الابدية مختصة
بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله بائتة لعصمة النجاة
اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اي
يستمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك
السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما
اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة
اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله تعالى ملاحظة لقوله
عز من قال ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون
فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لاهل الطرف
الاشرف بها **وهم وتنبيه** او لعلك
تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر
فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا
غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا
القسم في اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق
به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات
الجارية فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار
جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم
وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بيناه ه وهذا
الفصل غني عن الشرح **وهم وتنبيه** ق
لعلك ايضا تقول فان كان القدر فلم العقاب فتأمل
جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم وهو كالمرض
للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه من الاحوال

الماضية التي لم يكن من وقوعها بدٌّ ولا من وقوع ما يتبعها
واما ان يكون على جهة اخرى من مبتدأ اي له من خارج فحديث اخر
ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا
لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب
التي تنبث فينفع في الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا
عرض من اسباب القدر ان عارض واهمل مقتضى التخويف و
الاعتبار فركب الخطأ واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل
الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا
من مختار رحيم ولو لم يكن هناك الايجاب المنزل بالقدر ولو لم
يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن
لا يلتفت لفت الجزوي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء
لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما
ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال
انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه و
الاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب
وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها
ازديادا المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض ما
الفا عليه واذا حققت الحقايق فليلتفت الى الواجبات
دون امثالها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في موضع
اخر ثم تعرض للسؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية
صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الحقوق
في العالم الشامل للوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا
العالم مطابقا لما يتمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شئ

صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب
يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على
خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا من ان يكون
وقوع ما يتبعها ومتوطا منه وهذا النوع من العقاب انما
للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها
فكانها يكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع
على الافئدة لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية
لو اجريت على ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد
على البدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار
فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي
يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج فحديث اخر اي
اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد
ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل
الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس
بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك يكون ايضا
حسنا والمراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب
اليه المتكلمون على ما سياتي واستدل على ذلك بان
وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه
في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم
تاكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين
ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب
ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت
الجزوي لاجل الكلي اي لا ننظر اليه فهذا ايضا من جملة

الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو
لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا
على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد
التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية
وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة
انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد
واجب على الله او حسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة
والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسن
اذ فيهما تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب
العاصين عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم
قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة
على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها
من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من
الاوليات بل اكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة
على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب
بعض الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على ما مر في
المنطق فاذن ما بيان احكام افعال واجب الوجود عليها
صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف
اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف وكما يقال ان كان
القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف
ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة
في بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على قول المليين
لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر

من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب
الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة
ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول
بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات
مستندة الى اسبابه المتكثرة يخالف القول على ما ذهب بالقدر
اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر
في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان
موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته
وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما ومن اسباب
ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب
المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به
صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان
جميع ما في القدر معللة عنده واما على اصول الاشاعرة فلما
لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل
الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل
على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسأل عما يفعل وعلى
الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين الملتين على
ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية في هذا
الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين
اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما ينافي هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة

والسعادة البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل

الشقاوة والمراد منها الحالة التى تكون او تحصل لذوى
الخير والكمال من جهة الخير والكمال **وهو ظ**

تنبيه انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات
القوية المستعلية هى الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة
وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم
من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا
القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجرى مجراها
تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو فى امر خسيس كالشطرنج
والنرد قد يعرض له منكوح ومطعوم فيرفضه لما يعتاضه
من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح فى
صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة
الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح و
اذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه
آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم
على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس
يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه و
يستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة
المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد دهم ممتطيا
الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل
اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية
على اللذات الحسية وليس ذلك فى العاقل فقط بل وفى
العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على
الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والرضيعة

الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه
اعظم من مخاطرتها فى ذات حمايتها انفسها فاذا كانت اللذات
الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك فى
العقلية ه العطب الهلاك واقتحم اى دخل من غير روية
والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان
السعادة هى اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة
المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة
ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة
يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ فى هذا
الفصل على وجود لذات باطنة هى اقوى من الحسية
بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت فى امر
خسيس ربما يؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات
الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه يؤثر ايضا
ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج
اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر
لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من
الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات
الحسية الحقة بتحمل آلام الجوع والعطش وتقاسى اهوال
الموت والهلاك معها وهذه صغريات ينضاف اليها كبرى
مشهورة هى ان كل ما هو آثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه
لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتج ان اللذات
الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات
الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات

ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي يجدها من تصور خلاصها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة من الحيوانات يؤثر اللذة الوهمية التي يجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الحيوانية الباطنة لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سياتي **تنبيه** فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاي سعادة لنا تكون والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي تثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رايهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم ولذلك وسمه بالتنبيه ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها اخسيه الكمال والخير الموجود لهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما

الى الاخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية

تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر. اقول هذا التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر الحكمي ان السعادة التي بالمعنى يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا يتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما يتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة فقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالاخص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير هاهنا اعني المعتبرين الى الغير فهما

حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول
شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك
الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة
ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال
وباعتبار كونه موثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى
اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصصا ما لذلك
المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون
كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به تختص بالجهة التي
هو معها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية
الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك
الملايم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما
ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة
بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي الى قولنا ادراك — يرجع
اللذة ادراك الموجود وكذلك يكون الالم ادراك المعدوم و
ذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء و
الاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها
موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس به وان فسروا
الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور د
رجع التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون
وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسروه بحصول شيء لشيء من
شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له
امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذايل كمالات
قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني

عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير الشيخ قوله — لانهما اضافيان
يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية
اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في
باب الادراك بعينه قوله وقد تختلف الخير والشر
بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل
المطعم الملايم والملمس الملايم والذي هو عند الغضب خير
فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار
فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر
ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي
العقول في ذلك مختلفة ه مراده بيان ان الخير الواقع في
ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل الا
بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلثة
التي يتعلق بها الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب
والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار
فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل
قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير
عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية و
اراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور الحمد والمدح
الخيرات التي يكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي
التي تختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى اما
العقل الصرف فلا اختلاف البتة قوله وكل خير بالقياس
الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به ويتحوه باستعداده
الاول اه اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف

الى شيءٍ هو الكمال الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول
والشيءُ لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء
موثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار
كونه موثرا كما مرّ واما قوله باستعداده الاول ففائدته
ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما يطرأ على الآخر و
لا يكون الشيء الذي نحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني
خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك
الاستعداد الطارى كالانسان فانه مستعد في فطرته
الفضائل ثم اذا طرأ عليه ما اعدّه لاقتناء الرذائل قصدها
بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته
مع الاستعداد والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا ١٢ اول ص
الموضع بعد ان صرّح الشيخ بان الخير هو كمال المقيد بقيد
الى ان الى كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وحينئذ
يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة فانها
يتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك
لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو
ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني
ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا
النمط مبني عليه **وهم وتنبيه** ولعل ظانا
يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي يناسب
مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما تلتذ بالحلو وغيره
فجوابه بعد المسامحة في التسليم ان الشرط كان حصول وشعور
جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان

المريض والوصب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية
مفاوضة غير خفي التدريج لذة عظيمة الوصب المرض الطويل
يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين
واصبا والثوب الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه و
المفاوضة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على
شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير
مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على
سبيل المسامحة وهو ان الادراك هو الذي شرطنا في اللذة
ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس
عن احساسها والتنبيه على انهما مع التجدد المقتضي
للادراك لذيذان جدا **تنبيه** واللذيذ قد
يصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهى
اشتهاء سابقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس
خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر به الحس من حيث هو خير
كما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض
الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين
يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على
الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الآخر
وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن
هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا يتركون
لذة الحلو بسبب كراهة المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا
على وهم وتنبيه بخلاف الاول **تنبيه** اذا
اردنا ان نستظهر في البيان مع غنائنا بما سلف عنه اذ الطف

لفهمه زدنا فقلنا ان اللذة ادراك كذا من حيث هو كذا و
شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان
يشعر بالشرط اما عنى لسالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو
اما عنى الفارغ فمثل الممتلى جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل
واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتاذى
بتاخر ما هو الان كرهه ه عاف الطعام اى كرهه والغرض
من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان زاد فيه قيد
فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل
ولا مضاد للمدرك اى يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما
عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام
والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ
بالحلاوة والباقى ظاهر **تنبيه** وكذلك قد
تحضر السبب المولم ويكون القوة الدراكة ساقطة
كما فى قرب الموت من المرضى او معوقة كما فى الخدر فلم يتالم
به فاذا انتعشت القوة او زال العايق عظم الالم ه يريد
ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع
وجود الملذ عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا يحصل
مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر **تنبيه**
انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى
الذى يسمى ذوقا جاز ان لا يحن اليها شوقا وكذلك قد يصح
ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى المسمى
بالمقاساة كان فى الجواز ان لا يقع عنه بالغ الاحتراز
الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع مثال الثانى

وكمال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية ه يريد بيان
ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق
اليها انجذاب الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان
يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه انجذاب الاحساس
وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا
يقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه
ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر
كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين
ولم لذلك لم يقتصر الشيخ فى ذكر ماهية اللذة والالم على
ذكر الادراك دون النيل على ما مر وان اهل المشاهدة يسمون
نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل
لفظة الذوق ههنا فى جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة
او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضى تكرارا فى المعنى
فان معنى الادراك والنيل ما جرى مجراهما داخل فى مفهوم
اللذة كما مر **تنبيه** كل مستلذ به فهو سبب كمال
يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا شك فى ان الكمالات
وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو
الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك
لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس و
المشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس
بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل فى المغضوب عليه
وللوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر
القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول

قدر ما يمكنه ان ينال منه بهائه الذي تخصه ثم يتمثل فيه
الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدءا فيه بعـ
الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السـ
والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات
فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل و
سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى
الكنه عن الشوب والحسي مشوب كله وعدد تفاصيل العقلي
لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالا
والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة
المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذ
العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلو
الى مثل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين ه بيـ
اثبات اللذة العقلية وبيان انها اكمل من الحسية و
هذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال
كانت اللذة ادراك كمال خيري يحصل لمدرك ما كان كل
مستلذ به اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدر
وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان
الكمالات وادراكاتها اللتين تتعلق بهما اللذة متفاوتة
على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوانية
وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت
ماخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في
العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متشا
ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة

اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق
بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي
تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما
يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه
او بصورة شيء يتذكره فيتذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها
كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة
يتبعها لذات بحسبهما وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان
يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان
تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله
من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا
خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين
ذات العاقل وبين ما تمثل فيه تماين بل يصير عقلا مستفادا
على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه
وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن
هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين
اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث
الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول
فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة
بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح
الاجسام التي تحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه
عن الشوب والحسي مشوب كله واما الثاني فلان عدد
تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس
الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات

الواقعة بينهما والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة
وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين
المختلفين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها
كانت اللذة التابعة لهما اشد لان نسبة اللذة الى اللذة
كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة
العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها اليها
الفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة
المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة
ليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في
الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر
ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون
بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع
المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكرهنا
انه موضع على وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب و
الوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري اهي ادراك
ملايم او ليس ولئن تم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة
ادراك الملايم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملايم فهو ملتذ به
ومثل هذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه تلبيس لفظي بالقوى
فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة
بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال و
ما بطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات
مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت نفس
الادراك نفس اللذات لكانت لذيذة كما كانت مدركة والقول
بالاشتغال

الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قوله
يكون الشيء مانعا عن حصوله شيء عنده والجواب انهم
٤٢٤ انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة
المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع
اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين
وغيرها مما يناسبها ونقصوا عنه ما اختص بكل واحدة منها
فوجدوه حاصلا في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل
في كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم
في قبول اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده
للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه
بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة لم
ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم
بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط
مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون
عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط
فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين
الذين لم يتعلقوا الا بمسايل معدودة يبتهجون بها اشد
ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما
فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما قوله تنبيه الان
اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه ولم تشتق الى
كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك
لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه ش يريد ان
ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل

قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها ولا تتألم لحصول
اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور و
من الظلم فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية ف
بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم لحصول الجهل المضاد لها
فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل
راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها و
احال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات
يمنعها عن الالتفات الى المعقولات ومالم تقبل عليها لم تج
ذوقانها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت
مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة
بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها **تنبيه**
واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات
وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة
كنت بعدها كما كانت قبلها لكنها تكون كالآلام متمكنة كان
عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية و
ذلك هو الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهي الم النار
الروحانية فوق الم النار الجسمانية ٥ يريد ان ينبه على ان
الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اسباب
الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ
لحصول سببه وعلى ان تلك الالام اشد من الالام البدنية
والفاظه ظاهرة **تنبيه** ثم اعلم ان ما كان
من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال
الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب

غواش غريبة فيزول ولا يدوم ويزول بها التعذيب ٥ يريد
بيان مراتب الاشقياء وتقدم لذلك مقدمة وهي ان
نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها
وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل
او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما
راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة مشترك في كونها رذايل
وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة
النظرية واما بحسب القوة العملية فصير ستة فالذي
يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور
بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي ذكره الشيخ
والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو
ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذب لانه الجهل المركب الذي هو
المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه و
لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا هو
داخل تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور
والثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات
العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق
والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون
بسبب غواش غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما العدم هنا [illegible]
واما لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول ح
بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة
الزوال وبطوءه ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم
والكيف بحسب الاختلاف **تنبيه** فاعلم ان رذيلة

النقصان انما يتأذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق
تابع لتنبيه يفيده الاكتساب والبله نجحتبه من هذا العذاب
انما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به اليهم من الحق
فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء ه اراد ان يميز
في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام
تعذبهم به اولم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون في
بنقصانهم ه فقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها
الى كمالاتها لانها لم يعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات
حقيقية ليس باولي والتى لها شوق اليها فهى التى عرفت بالاكتساب
النظري ان لها كمالا ما ثم انها ان لم تكتسب الكمال فلا يخلو
اما اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث
الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت
بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة
عنه اولم يشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء
الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان
الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت
عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن
الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء واسوأهم
حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب
النفوس الساذجة فهم الذين يسميهم الشيخ بالبله والبله
في اللغة هو الذى غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام
يقال عيش ابله اى قليل الغموم وهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير
عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح

بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة
اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز
زوال العقائد الباطلة ايضا عنها وحينئذ يصير من اهل
السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن
قبل الموت فلا تكون مشتاقة متعذبة به والجواب ان النفوس
الكاملة يتمثل صور المعقولات فيها على ما هى عليه فانها انما تلتذ
بمشاهدة ما اكتسبته ووجدانها ادركته على الوجه الذى ادركته
لكنها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل
وتم ادراكها الذى اذها اما التى تمثلت اضداد الكمال فيها و
اعتقدت انها كمال وجب الوصول اليها ادركته فانها لا محالة
يفقد بعد الموت ما وجدته فتخيب ويصير متعذبة بفقدان
ما وجب الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها **تنبيه**
والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن
وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة و
انتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد
عرفتها ه يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه
الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو
التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات
البدنية استعارة لطيفة فانها يمنع النفس عن الانتقاش
بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وقوله
انما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوى علم به فصاروا
ذوى عيان لكنهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا
بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا

اللذة التي مرّ ذكرها من قبل بهذا الوصول **تنبيه**
وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه والنفس في البدن
بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل
يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن
فيشغلهم عن كل شيء ش هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية
قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يتحققه من
هو ميسر له والفاظه غنية عن الشرح **تنبيه** والنفوس
السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور
الارضية الجاسية اذا سمعت ذكراً روحانياً يشير الى احوال
المفارقات غشيها غاشٍ شائق لا يعرف سببه واصابها
وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى الحيرة والدهش
وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريباً شديداً وذلك من
افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقتنع الا بتمة
الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه
بلغة الغرض فهذه حال لذة العارفين ش يريد بالنفوس
السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم تنتقش بغير
الحق ولم يتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم يفظظها
اي لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية
الشديدة الصلبة يقال جسأت يده بالهمزة اي صلبت و
اي غطيها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه ضرباً مبرحاً
اي شاقاً وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في
الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل
حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه ان

من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاتية للكمال لم يقنع
الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئاً غير ذلك وقف
عند حصول غرضه **تنبيه** واما البله فانهم اذا
تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم
لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات
لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسماً سماوياً او ما يشبهه ولعل
ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد
الذي للعارفين ش لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة
والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال
النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي النفوس البله
في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان
النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة و
لا معطل في الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس
الناطقة تنقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها
قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذي والخلاص
فوق الشقاء فاذن هي في سعة من رحمة الله ويوافق هذا
المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلم اكثر اهل الجنة
البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت
مما لا يدرك الا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق
باجسام اخر ولا تخلو اما ان لا تصير مبادي صورة لها وهذا
ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فيكون نفوساً لها وهذا هو
القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول
فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض

اهل العلم ممن لا جازف فيما نقول واظنه يريد الفارابي
قال قولا ممكنا وهو ان هولاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون
لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من
الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان
يعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شانها ان
يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياه وهذه
الابدان ليست بابدان انسانية اوحيوانية لانها لا يتعلق
بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان
يصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان
هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم تتخيل
الصور التي كانت معتقده عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده
في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب
ما تخيلتها والا فشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان
يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا
لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق
النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا
مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك
ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد
الذي للعارفين ولي في اكثر هذه المواضع نظر قوله
واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل
والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنها النفس المستنسخة
فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون
ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها

من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا
واحدا فيتصل به او يتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن
بما تجده في مواضع اخر لنا ه وهذا هو المذهب الثاني وقد
اورد على ابطاله حجتين احدهما ان يقال لما ثبت ان تهيؤ
الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة
ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك
البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها ابدان كان للبدن
المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة
معه وكان حينئذ لحيوان واحد نفسان وهو محال لان
النفس هي التي يدبر البدن ويتصرف فيه وكل حيوان
يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك
نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا يتصرف في
البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا
له هذا خلف والحجة الثانية ان يقال ان النفس المستنسخة
اما ان يتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او
يتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصل به في تلك
الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة
او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة
فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة
في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر
او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن
بكون بدن اخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من
الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان

يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة
على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او
مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن
واحد نفوس كثيرة وقد عرفت بطلانه واما ان يتدافع وتتمانع
فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول
وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال
البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير
الثالث لا يخلو اما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر
من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا
محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو
ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث
لبعض الآخر نفوس أخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال
تلك النفوس ببعض الابدان دون بعض من غير اولوية
والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون
بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن
قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان
يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال
نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس
معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة
بزمان فيجوز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر
الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما
ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد
او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس آخر مع حدوث ذلك

المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يخصص
اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه
وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار الى
هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني و
الى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة
بقوله واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا

اشارة

اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته
لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي
هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر
ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور
حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج
اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير
متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى
يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد
نال شيئا ما وفاته شيء ما واما العشق فمعنى آخر والاول
عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق
ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته
ومن اشياء كثيرة غيره ه لما فرغ عن بيان احوال النفوس
في المعاد وقد تقدم فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق
عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر
العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب اولاها
مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظة اللذة واستعمل
بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس

متعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء
لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك
التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل
الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير موثر وادراك المؤثر
من حيث هو موثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان
الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك
التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون
الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وبها
ابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة
ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق
وربما يشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر
انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا
كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق
الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق
وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا
اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل
في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه
تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق
لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب
ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان
كان هو الادراك كان قولهم ادراك الكامل يوجب حبه
استدلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره كان ادراك الغير
لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر والمختلفات لا يجب اشتراكهما

في الاحكام فاذن يجوز ان يكون الادراك الغير موجبا للحب
وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس
هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر فهذا
فادراك الكامل انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان
الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب
هناك قوله ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث
هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس بالنسبة
الى الاول ولا الى التالين من خلص اوليائه القدسيين
شوق هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما
لم ينسب الشوق اليها لبرائتها عن القوة قوله وبعد
المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق
قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد
يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان
اذى لذيذا وحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية
محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة فلربما
حاكى ذلك شيئا منه بعيدا ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما
فان كانت تلك الحركة مخلصة الى نيل المطلوب وحقت
البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حياتها
الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا
تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى
وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة
الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان
وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى

وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا
والاذى الذى يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده
لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول
الاثار ثمر الوصال وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة
والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك بوجهين جدا نو
احدهما ان الاذى واللذة فى الدغدغة جسمانيان و
عقليان والثانى ان اللذة والاذى فى الدغدغة
متباينان فى الوجود والحس لا يمتزج بينهما لتعاقبهما
معا وههنا متحدان والباقى ظاهر **قوله** ويتلوها هذه
النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة
على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة
المنحوسة التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة ه هاتان
المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة
والناقصة والشوق فى المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيها
فى المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة **تنبيه** فاذا
نظرت فى الامور وتاملتها وجدت لكل شىء من الاشياء
الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال
وشوقا اراديا او طبيعيا اليه اذا فارقه رحمة من العناية
الاولى على النحو الذى هى به عناية وهذه جملة تجدها فى العلوم
المفصلة لها تفصيلا ه لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر
فى اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق
لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما لباقى النفوس والقوى
الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم

المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية
لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها
نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك
الكمالات مؤثرة عندها فهى عاشقة بالقياس اليها
ومشتاقة اليها اذا فارقته والفاظه ظاهرة وللشيخ
رسالة لطيفة يبين فيها سريانه فى جميع الكائنات (فى العشق)

النمط التاسع فى مقامات العارفين

لما اشار فى النمط المتقدم الى ابتهاج
الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير
فى هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانسانى
ويبين كيفية ترقيهم فى مدارج سعاداتهم ويذكر الامور
العارضة لهم فى درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ههنا
ان هذا الباب اجل ما فى هذا الكتاب فانه رتب فيه
علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه
من بعده **تنبيه** ان للعارفين مقامات و
درجات يخصون بها وهم فى حيوتهم الدنيا دون غيرهم
فكانهم وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها
الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم
يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها
عليك ه الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب
وغيره ونضا الثوب اى خلعه والمراد من قوله فكانهم
وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى

عالم القدس انّ نفوسهم الكاملة وان كانت فى ظاهر الحال
ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانّها قد خلعت تلك الجلابيب و
تجرّدت عن جميع الشوائب المادّية وخلصوا الى عالم القدس
متصلة بتلك الذوات الكاملة البريّة عن النقصان والشر
ولهم امور خفية فيهم هى مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه
الاوهام ويكلّ عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت
ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عزّ من قائل فلا تعلم
نفس ما أُخفى لهم من قرّة اعين وامور ظاهرة عنهم هى آثار كما
لهم الكال نظهر من اقوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم التى من
جملتها ما تعرف من بالمعجزات والكرامات وهى امور يستنكرها
من ينكرها اى لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقرّ بها و
يستكبرها من يعرفها اى يستعظمها من يقف عليها ويقرّ بها
قوله فاذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه
قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك
وان ابسالًا مثل ضرب لدرجتك فى العرفان ان كنت من اهله
ثم حلّ الرمز ان اطقت ٥ سرد الحديث اى اتى به على ولائه و
فلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان
شجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم
وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل المنع و
الحبس وقيل البسيل المخلّى قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع
ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجى التى يذكر فيها صفات
تختص بمسموعها بشئ اختصاصا بعيدا عن الفهم فيهتدى بها ذهنا
منها اليه ولا هى من القصص المشهورة بل هما لفظان وضعهما

الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل
العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ حلّه يجرى مجرى
التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد
بسلامان آدم عليه السلم وبابسال الجنة وكانّه قال المراد
نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم
من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات
عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ مشعر
بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان وكون سياقتها
مشتملة على ذكر طالب ما المطلوب لا ينال له امرا شيئا فشيئا
بذلك التنبيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك
الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى
بينهما من الاحوال على الرمز الذى امر الشيخ بحلّه ويشبه
ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظين
قد تجريان فى امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل
خراسان يذكر ان ابن الاعرابى اورد فى كتابه الموسوم
بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا فى اسر قوم احدهما
بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشرّ من قبيلة جرهم
ففُدى سلامان لشهرته بالسلامة وانفذ من الاسر وابسل
الجرهمى لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار منهما فى العرب
مثل يذكر به خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لما انذكر
ذكر المثل ولم تتفق مطالعة القصة من الكتاب المذكور و
هى على الوجه الذى سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها
دالّة على وقوع هاتين اللفظين فى نوادر حكايات العرب فان

كان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ
على بعض الامور وكلف غيره بمعرفة ما وضعه هو بل ذكر انك
اذا سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وابسال ه
المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز
سياقة القصة بحيث ها مطابقة لاحوال العارفين فاذن
الامر بحل الرمز ليس تكليفاً بمعرفة الغيب وانما هو موقوف
على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما يستقل
العقل بالوقوف عليه والاهتداء اليه ثم اني اقول
قد وقع الي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى
سلامان وابسال احديهما وهي التي وقعت الي اولاً ذكر
فيها انه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر
كان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك
يريد ابناً يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة فدبر الحكيم
حتى تولد من نطفته في غير رحم امرأة ابن له وسماه سلامان
وارضعته امرأة اسمها ابسال وربته وهو بعد بلوغه
عشقها ولازمها ودعته الى نفسها والى الالتذاذ معها
فنهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معاً الى
ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على ما في الاقاليم و
فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما و
اعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي
سلامان في ملازمة المرأة فجعلهما حيث يشتاق كل الى صاحبه
ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان
به ورجع الى ابيه معتذراً فنبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك

الذي رشح له مع عشق ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ
سلامان وابسال كل منهما بيد صاحبه والقيا نفسيهما في
البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك
وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره
فدعاه الحكيم وقال اطعني اوصل ابسال اليك فاطاعه وكان
يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار
مستعداً لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها
حباً وبقيت معه ابداً فينفر عن خيال ابسال واستعد للملك
بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين
باعانة الملك واحداً للملك وواحداً لنفسه ووضعت هذه
القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو
فانه اخرجها بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة
ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذه قصة
اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليها على
وضع لا يتعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لانها تقتضي
ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض
عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانها افاضها من
غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية
التي بها تستكمل النفس وتألفها وعشق سلامان لابسال ميلها
الى اللذات البدنية وصبوة ابسال الى الفجور تعلق غير النفس
المنبعثة بما دونها بعد مفارقة النفس وهربهما الى ما وراء
بحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق واهمالهما
مدة مرور زمان عليهما كذلك وتعذبهما بالشوق مع الحرمان

ومما مثلا قيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها
بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه . لتفطن نفسهما
للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما فى
تورطهما فى الهلاك اما البدن فلاختلال القوى والمزاج واما
النفس فلمشايعتها اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن
واطلاعه صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقليات
وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقى والهرمان
الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيتان فهذا
تاويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ اما ابسال فغير
مطابق لما اراد به درجة العارف فى العرفان وههنا مثل
لما يعوقه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة
مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها
عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية فهى
وقعت الى بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهى منسوبة الى
الشيخ وكانها هى التى اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجانى
اورد فى فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال
له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين
وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدى اخيه ونشأ
صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته
امراة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه
اولادك فاشار عليه سلامان بذلك وابى ابسال عن
مخالطة النساء فقال له سلامان ان امراتى لك بمنزلة ام
فدخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين فى خلوة عشقها
له

له فانقبض ابسال من ذلك ودرت انه لا يطاوعها فقالت
لسلامان زوج اخاك باختى فاملكها به وقالت لاختها انى
ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دونى بل لكى اساهمك
فيه وقالت لابسال ان اختى بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا
تكلمها الا بعد ان تستانس بك وليلة الزفاف باتت امراة
سلامان فى فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها
فبادرت بضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال فى
نفسه الابكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء
فى الوقت بغيم فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها
وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان انى
اريد ان افتح لك البلاد فانى قادر على ذلك واخذ جيشا
وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا شرقا وغربا من
غير منة عليه وكان اول ذى قرنين استولى على وجه
الارض فلما رجع الى وطنه وحسبت انها نسيته عاودت
الى المعانقة وقصدت معانقته فابى وازعجها وظهر لهم
عدو فوجه سلامان ابسال اليه فى جيوشه وفرقت المراة
فى رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه فى المعركة ففعلوا و
ظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه دماء وحسبوه ميتا فعطفت
عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها
واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفى ورجع الى سلامان و
قد احيط به واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال
واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم
وسوى الملك لاخيه ثم واطات المراة طابخه وطاعمه ف

واعطتهما مالا فسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبا وحـ
وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى
بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المرأة
والطابخ والطاعم ثلاثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل
عليه القصة وتاويله ان سلامان مثل للنفس الناطقة و
ابسالا للعقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا
وهو درجتها في العرفان ان كانت تترقى الى الكمال وامرأة
سلامان القوة البدنية الامارة للشهوة والغضب المتحدة
بالنفس صايرة شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى
تسخير العقل كما سخرت ساير القوى ليكون مؤتمرا لها في
تحصيل مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه و
التي املكتها القوة العملية المسماة بالعقل العملي المطيع
للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها
بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها
على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم
هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور
الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمرأة اعراض
العقل عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة
النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهي
وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها
وفي نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه باول ذي القرنين
فانه لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع
القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى

الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاته اليها و
تغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقه من المفارقات
لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده اضطراب النفس
عند اهماله تدبيرها شغلا بما فوقها ورجوعه الى اخيه
التفات العقل الى انتظام مصالحها في تدبير البدن
والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام
والطاعم هو القوة الشهوانية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن
وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في
ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد
الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم
ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الامر وزوال هيجان
الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك و
تفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن
تحت تصرف غيرها وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ
ومما يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالته في
القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث
لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امرأة
سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة
وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب

تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم
الزاهد والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام
ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت
مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد

يتركب بعض هذه الامور مع بعض ٥ طالب الشيء يبتدي
باعراض عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم بالاقبال على ما
هو يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند وجدان المطلوب
فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق
لاسيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها
ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور
افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة
باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم انه اذا وجد الحق
فاول درجات وجدانه من المعرفة فاذن احوال طلاب
الحق من هذه الثلثة ولذلك ابتداء الشيخ بتعريفها ثم
ان هذه الاحوال قد توجد في الاحوال على سبيل الانفراد (شخاص صح)
وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف
الاغراض والاجتماعات الثنائية يكون ثلثة والثلاثية
واحدة والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض
هذه مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف
معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند
العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء
غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه
يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها في العقبى هي الاجر والثواب
وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة
والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق
فيصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق لا ينازعه
فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة

كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع
تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس ٥
لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان
يبنيه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة
ليتميز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة
من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف
جرى مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف
جرى مجرى اجير يعمل عملا لياخذ اجرة فالفعلان مختلفان
لكن الغرض واحد واما العارف فزهده في الحالة التي
يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما
يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفي الحالة التي يكون
فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شيء غير الحق
استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التي
هي مبادي اراداته وعزائمه الشهوية والغضبية و
غيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا
عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم
العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم وتصير
تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل و
لا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك
العالم وتكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة
معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب **اشارة**
لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر
نفسه الا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة و

ومعاوضة جريان بينهما يفرغ كل منهما لصاحبه عن مهم
لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثيرا وكان مما يتعسر
ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل
يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة
لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب
ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير
فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ
للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت
عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة
الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد
النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرى ثم زيد
للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم
مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة و
النعمة تلحظ جنابا يبهرك عجائبه ثم اقم واستقم ٥ لما
ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدر
عن غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة
اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت
النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه
متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها
ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه
يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن
يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن
ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك

المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها يتيسر لجماعة
يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم
لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعاوضة وهي ان يعمل كل
مثل ما يعمله آخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه
من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمله فاذن الانسان
بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله
المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في
اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول و
الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة
وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على
من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور
على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما
اذا كانت معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك
فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات
الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي
الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة
الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة
في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع
لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على
الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا
في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان
يمتاز الشارع منه باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون
في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات

تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات
من معجزاته وهى اما قولية واما فعلية والخواص للقولية
اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية مجردة عن
القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة
المخبر فاذن لابد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه
قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون
اختلال العدل النافع فى امور معاشهم بحسب النوع عند
استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص
فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصى
ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على
الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا ينتظم بدون ذلك
انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسئ جزاء من
عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او
يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان
يكون معرفة المجازى والشارع واجبة على الممتثلين
للشريعة الشرعية والمعرفة العامية قلما يكون يقينية
فلا يكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها
وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما
يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة فى اوقات متتالية
كالصلوات وما يجرى مجراها فاذن يجب ان يكون النبى
داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير خبير والى الايمان
بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد
ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق

بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شريعته المحتاج
اليها الناس فى معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى
العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان
جميع ذلك مقدر فى العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه
فهو موجود فى جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب
وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلى الشرع
الى هذا النفع العظيم الدنياوى الاجر الجزيل الاخروى
حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع
العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقى المذكور فانظر
الى الحكمة وهى تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة
وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة
وهى الابتهاج الحقيقى المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض
هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اى تغلبك وتدهشك
ثم اقم اى الشرع واستقم اى فى التوجه الى ذلك الجناب
القدسى واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب
فى قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب
الذاتى فهو محال وان عنيتم به انه وجب على الله تعالى
كما يقول المعتزلة فهو ليس مذهبكم وان عنيتم به ان ذلك
سبب للنظام الذى هو خير ما وهو تعالى مبدء لكل خير
فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان ا
الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبورين
على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولهم المعجزات دالة على كون
الشارع من قبل الله تعالى غير لايق بكم لان سبب المعجزات

عندكم امر نفساني تحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة
كما يجيء في النمط العاشر ويمتاز النبي عن ضده بدعوته الى الخير
دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة
للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجزات
دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم
بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول
بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب
عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها
ويلزمكم ان نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط
عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فان نفي
استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول
بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية
تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعليل نبت
بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ التي هي غاياتها فلولا
كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل
بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح
بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول
واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير
من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور
الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات
الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران
الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما
عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم

والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس
الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية
لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي
يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية
لتعذيبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا
يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره
الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان
يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يكمل النظام المؤدي
الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان
تكفيه في ان يعيش نوع من السياسة تحفظ اجتماعهم
الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما جرى
مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة
بالسياسات الضرورية

اشارة

العارف يريد الحق لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه
وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة
شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه
او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس
الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب
دونه ٥ لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد و
العبادة واثبت مبادئ غرض غيره اعني الثواب والعقاب
اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما نقصده فنقول
للعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احديهما
لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه

جميعًا وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبّر عن الاول
بالارادة وعن الثاني بالتعبّد وذكر ان ارادة العارف و
تعبّده يتعلقان بالحق الاول جلّ ذكره لذاته ولا يتعلقان
بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلّقا بغير الحق تعلّقا لاجل
الحق ايضًا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء
غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئًا
على عرفانه اي لا يؤثر شيئًا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر
على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على
ما صرّح به فيما بعد وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد
قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر
لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق
لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف
بانه لا يؤثر شيئًا غير الحق على العرفان لان غير العارف يؤثر
نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد
العرفان لاجلها اما العارف فلا يؤثر شيئًا عليه الا الحق
الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه قوله وتعبّده له
فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضًا بالحق فقط فان
قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مرّ وهو ان عبادة العارف رياضة
لقواه ليجرّها الى جناب الحق فان جرّ القوى الى جناب الحق
ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد في
تعبّده غير الحق مطلقًا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق
بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض
ولاجل الحق بجاهه وهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه

بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ
كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجد لاستناد
العبادة الى الحق وجهان من الجهتين اما باعتبار ملاحظة
الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله لانه مستحق
للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق
فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل
الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات
الحق او لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم وهي طبقات
ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله وتعبّده له
فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة
بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول في هذا التفسير
تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقي
الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف
مخالفًا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او لرهبة اي لا
لرغبة في الثواب او لرهبة من العقاب وبيّن فساد
كون ذلك غرضًا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اي
وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة
فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو
الداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون
الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص
من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود
بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح
من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادًا لذاته وزعم

ان الارادة صفة لا يتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجح
احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال
والشيخ ايضا برهن في اول النمط السادس ان كل من يريد
شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون
المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان
كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده
هو الله تعالى بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة
على المطلوب الاول لانهما مبنيان على ان الارادة لا يتعلق
الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض
ونحن نقول انها تتعلق بالله لا لشيء غيره وايضا اقول
في بيانه الارادة المتعلقة بما يفعله المريد يقتضي امكان المراد
او اكمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه
مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن
سقط الاعتراضان

اشارة

المستحل توسيط
الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة
البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة
فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى
العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما
غفلوا عن طيبات تحرص عليها البالغون واقتصرت بهم
المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد
اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض
النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من
اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا

ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله تعالى ويطيعه ليخوله
في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني
ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه
الا الى اللذات فبقبقه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس
في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها
مترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما
يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده
المخدج الناقص يقال اخدجت
الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج و
الحنون المشتاق وحنكته وحنكته السن واحتنكته اي
احكمته التجارب فهو محنك ومحتنك وازور عنه اي عدل عنه
وعاف الطعام او الشراب اي كرهه فلم يتناوله وعكف
على الشيء اي اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشيء اي
ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره على
الشيء اي ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر و
قد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي عليه السلام من وقي شر
لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان
والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي والكد الشدة في
العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر
لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره و
هو من يتزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او
رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي
عبارات الشيخ لطائف كثيرة يتبين للمتامل فيها منها وصف
اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان

يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة
الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه تعلق يده بما يليه
كان ما اعلق به يده مطلوبا او لم يكن ومنها التنبيه على ان
زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه في صورة الزهاد
احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا
ليستاجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها
نسبة همته الى الدناءة والضعة فان قوله لا مطمح لبصره
مشعرة بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات
الخسيسة ومنها التعيير البالغ في تخصيص لذة البطن و
بالذكر وقد ذكر في آخر هذا الفصل ان الناقص المرحوم ينال
ما يرجوه ويطلبه بلذة من اللذات الحسية حسب ما وعد
الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط
الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي
موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة
التي يليق بهم

اشارة

اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهي ما يعتري
المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد
الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك
سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته
هذه فهو مريد ه اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة اي
الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين
وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق
من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول اليه تعالى

ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا
متوالية احدها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي اولها
حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب
حركاتهم وهي المبدا القريب من الحركة ومبدؤها هو تصور
الكمال الذاتي الخاص بالمبدا الاول الفائضة آثاره على
المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق
بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا
مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانا مستفادا من ايمانيا
قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما
اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما
كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة
يعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها
رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير
فهي مبدا حركة السر الى العالم القدسي وغايتها نيل
روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط
الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربع مبادي
مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم
العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المؤثرة المنبثة
في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست
حيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه
بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية
والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اخذنا منهما هنا
لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف

وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذى اشترطه
ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست جسمانية
والفاضل الشارح اورد فى تفسير هذا الفصل اصناف طلاب
الحق والرياضات اللايقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه

متوجهه

اشارة

ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة
الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون
الحق عن مستن الايثار والثانى تطويع النفس الامارة للنفس
المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة
للامر القدسى منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلى والثالث تلطيف السر للتنبه والاول
يعين عليه الزهد الحقيقى والثانى يعين عليه عدة اشياء
العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى
النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من
الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قايل زكى بعبارة بليغة
ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين
عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذى يأمر فيه شمايل
المعشوق ليس سلطان الشهوة شيطان ٥ مستن الايثار طريقته
والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اى رقيق يقال رخم صوته
اى لينه والشمال بالكسر الخلق وجمعه شمايل والمقصود
من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض
الرياضة وانا اذكر قبل الخوض فى التفسير ماهية الرياضة
فاقول رياضة البهايم منعها عن اقدامها على حركات
الرايض واجبارها على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة
الحيوانية التى هى مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية

من الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت
بمنزلة بهيمة غير مرتاضة يدعوها شهوتها تارة وغضبها
تارة اللذان يثيرهما المتوهمة والمتخيلة بسبب ما يتذكرانه
تاره وبسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى
ما يلائمهما فيتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك
الدواعى ويستخدم القوة العاقلة فى تحصيل مراداتها فتكون هى
امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادى والعقلية
مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة
بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافعال
المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل
العملى الى ان يصير تمرنه على طاعته متأدبة فى خدمته تأتمر
بامرها وتنتهى بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها
افعال مختلفة المبادى وباقى القوى باسرها مؤتمرة مسالمة
لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما
على الاخرى بتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة
ثم تندم فتلوم نفسها فيكون لوامة وانما سميت هذه القوى
بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء
من ذكرها بهذه السمات فى التنزيل الالهى فاذن رياضة النفس
نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض
العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات
العقلية المذكورة فى الحكمة العملية ومنها الرياضات
السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة
العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه

شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى
الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه
والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي
داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس ثم انها تختلف
باختلاف مراتبهم في سلوكهم يبتدئ من اجل اصنافها وينتهي
عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود
فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل
الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي
هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع
والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا
الاعتبار متوجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق
عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني
تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم
عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويتبعهما سائر
القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي
الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو
تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء
اللطيف لا يمكن الا بان يكون لطيفا ولطف السر عبارة عن تهيؤه
لان يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور
الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ
لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى
كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين
عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين

الذي

الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر
واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة اشياء الاول
العبادة المشفوعة بالفكرة يعني المنسوبة الى العارفين
وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته
متابعة للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب
الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا صارت
العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين
الذين هم عن صلوتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة
على الغرض الثاني هو انها ايضا رياضة ما لهمم العابد والعارف
وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب
الحق كما مر والثاني الالحان وهي يعين بالذات وبالعرض
ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها
لاعجابها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة
في الصوت الذي هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى
الحيوانية في اغراضها الخاصة لها فيشيعها تلك القوى
وحينئذ يكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض
انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام
لاشتمالها على المحاكاة التي يميل النفس بالطبع اليها فاذا
كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس
متنبهة لما ينبغي ان يفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها
تطوعا عنها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد
للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس
فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت

باموراربعة احدها يعود الى القايل وهو كونه زكيا فان
ذلك كشهادة يولد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان
فعله يكذب قوله والثلثة الباقية تعود الى القول منها
واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اى يكون مستحسن
واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القايل من غير زيادة
عليه ولا نقصان منه كانه قالب فرغ فيه المعنى وواحد
يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين
الصوت يفيد النفس هيئة يعدها نحو المسامحة فى القبول
وشدتها يفيد هيئة يعدها نحو الامتناع عن القبول و
كذلك للنغمات تاثيرات مختلفة فى النفس يناسب كل صنف
منها صنفا من الهيات النفسانية والاطبا والخطباء
يستعملونها فى معالجات الامراض النفسانية وفى ايقاع
الاقناعيات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد
يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اى يكون
موديا الى تصديق نافع للمريد فى السلوك بسرعة واعلم ان
نفس الكلام الواعظ يسمى فى صناعة الخطابة بالعمود
والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاسناد راجات
واما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر
اللطيف وهو ان يكون معتدلا فى الكمية والكيفية وفى
اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ
المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلى
فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة
تعدها للادراك المطالب بسهولة والثانى العشق العفيف

اعلم ان العشق الانسانى ينقسم الى حقيقى مر ذكره والى مجازى
والثانى ينقسم الى حيوانى والى نفسانى والنفسانى هو
الذى يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق
فى الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمايل المعشوق لانها آثار
صادرة عن نفسه والحيوانى هو الذى يكون مبداه شهوة
حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق
بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضايه لانها
امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول
من المجازيين لان الثانى مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة
وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون فى
الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك
وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة
عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة
جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق
الحقيقى اسهل على صاحبه من غيره وانه لا يحتاج الى الاعراض
عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم
ومات مات شهيدا

اشارة

ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له
خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض
اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت
يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه
هذه الغواشى اذا امعن فى الارتياض عن الشى يعترض
خلس واختلس استلب ومض البرق ومضا وومضا اى

لمع لمعاناً خفيفاً غير معترض في نواحي الغيم و الشيخ اشار في
هذا الفصل الى اول درجات الوجدان و الاتصال وهو انما
يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة و
الرياضة و يتزايد بتزايد الاستعداد وقد لحظوا في
تسميته الوقت قول النبي عليه لي مع الله وقت لا يسعني فيه
ملك مقرب ولا نبي مرسل و الوجدان اللذان يكتنفان الوقت
لا يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والاخر
اسف على فواته

اشارة ثم انه ليوغل في ذلك حتى
يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئاً
عاج منه الى جانب القدس يتذكر من امره امراً فغشيه
غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء ٥ اوغل اي سار
سريعاً و امعن فيه و توغل في الارض اي سار فيها فابعد
و يوجد في النسخ بالوجهين اعني ليوغل وليتوغل و لمحه اي
ابصره بنظر خفيف و عاج عنه اي رجع وانثنى عنه وعاج
به اي اقام به و المعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا
صار ملكة فهو قد يحصل في حالة غير الارتياض الذي كان
معداً لحصوله من قبل

اشارة ولعله الى هذا الحد
تستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته
فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه
الرياضة لم تستفزه غاشيه و التلبيس فيه ٥ على و
استعلى بمعنى و السكينة الوقار و استوفز في قعدته اي
قعد منتصباً من غير مطمئن و استفزه الخوف و
ما يشبهه اي استخفه و التلبيس كالتدليس وهو كتمان

العيب و السبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا غافص
الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن مجيئه
غير متأهبة له فينزعج عنه دفعة اما اذا توالى او استمر
الف به الانسان به زال عنه الاستفزاز لان النفس قد
تتأهب لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده و العارف يكون من
نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن التراءي بالكمال
فلذلك يوثر كتمان ما يرد عليه فيستعمل التلبيس فيه ٥

اشارة ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب فيه
وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفاً بيّنا
والوميض شهاباً ثبتاً ويحصل له معارفه مستقرة كانها
صحبة مستمرة و يستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها
انقلب حيران اسفاً ٥ في بعض النسخ بدل قوله ينقلب
له وقته سكينة تنقلب له وقته سكينه يقال وفد فلان
على الامير اذا ورد رسولاً اليه فهو وافد والجمع وفد و في
الرواية الاولى ظاهر و الخطف الاستلاب والشهاب
نار ساطعة و شهاباً بيناً اي واضحاً و في بعض النسخ ثبتاً
اي ثابتاً و يحصل له معارفه مستقرة اي مع الحق الاول
واسفاً اي متلهفاً و المعنى ظاهر

اشارة ولعله
الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل
في هذه المعارفه قل ظهوره عليه فكان وهو غايب حاضر
وهو ظاعن مقيماً ٥ تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وظعن
اي سار و المعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه
اثر الابتهاج الحاصل عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار

فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه
حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه و
هو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره
اشارة ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه
المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء ه في
بعض النسخ انما ينتقي له اي ينفتح ويتسهل عليه يقال
سناه اي فتحه وسهله **اشارة** ثم انه ليتقدم هذه
الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل
كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار
فيسنح له تعريج من عالم الزور الى عالم الحق مستقر ويحتف
حوله الغافلون ه يقال عرج عروجا اي ارتقى وعرج عليه
تعريجا اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال وانعطف
فالتعريج ههنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل
ويحتف واحتف حوله اي اطاف به واستدار حوله والمعنى
ظاهر **اشارة** فاذا عبر الرياضة الى النيل صار
سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق
ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر
الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان
بعد مترددا ه يقال در اللبن وغيره اي انصب وفاض
ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها
لوصوله الى المطلوب الذي هو اتصاله بالحق دائما صار
سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذا بها
شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات

الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله من اثر الحق فكان له
نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة
بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين ه
اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس
فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة
لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول ه هذه آخر
درجات السلوك الى الحق ومن درجة الوصول التام وتليها
درجات السلوك فيه ومن ينتهي عند المحو والفناء في
التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد
المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول
الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لاينافي ملاحظتها
ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من
حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ
اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان الملاحظة
هذه دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك
لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة بالحق متزينة بزينته
لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان
بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة
متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه
بالتردد واما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق و
انما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذي لاينفك
عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او
بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح

مما في الكتاب ويبقى علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول
والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها
مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدأ
والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل
واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة
فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على
ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال
المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض و
استقراره بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب
بداية السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد
الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن
ذلك حتى يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره
بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسط والثلثة
الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية و
استقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة
النفس مشتملة على مراتب المنتهى **تنبيه** الالتفات
الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز و
التبجح بزينة الذات من حيث هي للذات وان كان بالحق
تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص ش لما فرغ عن ذكر [الحق م]
درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه
على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه
فبدأ بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل الحق وذكر انه ايضا [عن جح]
شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق

شغل فاذن الزهد مؤد الى ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة
التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينقوى بها
المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على
وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس
عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا
مؤدية الى ما بها يحترز عنه ثم عقب باخر درجات السلوك
المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن
التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل
للذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل
هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب
الى جانب يقابله وقد ابتغى بذلك الهداية عن التحير فقال
والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق
تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا مؤد
الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك
بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية
على الحق خلاص وهنالك تظهر ايضا معنى قولهم والمخلصون
على خطر عظيم **تنبيه** العرفان مبتدئ من تفريق
ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق
للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف ش
قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل
واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل
الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى
يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي

ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها
متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى المبدا
الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها
ارادته وكذلك سايرها واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات
مغايرة للذات ولا ذات موصوفة للصفات بل الكل شيء
واحد كما قال عز من قايل انما الهكم اله واحد فهو هو لا شيء
غيره وهذا معنى قوله منتهى الى الواحد وهنالك لا يبقى
واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا
معروف وهو مقام الوقوف **تنبيه** من آثر
العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان
كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول و
هنالك درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها
الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا
يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج
الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين
الى العين دون السامعين للاثر ه العرفان حالة للعارف
بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه
من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد
مع الحق شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان
بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غايب لا محالة عن
العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كانه
لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخايض لجة الوصول
اي معظمه وهنالك درجات هي التخلية درجات بالمامور

الهكم

وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحدة منهما درجات اما
درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا
الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق
مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على
الآخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء لينفصل عنه
اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك
تخلية وانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم
مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف و
بين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لآثار تلك الشواغل
كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق
والاتصال به ثم ترك التوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته
بالكلية فهذه درجات التزكية واما التخلية وهي التي سيورد
الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان
درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل
بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع
المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه
من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع
ان يتأتى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود
فهو صادر عنه فايض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي
به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي
به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ
متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان
ممعن في جمع صفات هي صفات الحق للذات المريدة بالصدق

الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست بافوق
من درجات ما قبله اعني درجات التركيبة من الامور الخليقية
التي يعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الكمالات
الالهيات محيطة غير متناهية والخليقات محاط بها متناهية
هذا اشير في قوله عز وجل قل لو كان البحر مدادا لكلمات
ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الآية فالارتقاء
في تلك الدرجات سلوك الى الله تعالى وفي هذه سلوك
في الله تعالى وينتهي السلوكان بالفناء في التوحيد واعلم ان
العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة
للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها
ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب
عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ
فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا يدرك
بالاوهام والموهومات لا يدرك بالخيالات والمتخيلات لا
يدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا
يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك
ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان
فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف
عنها المقال غير الخيال لما سبق في النمط العاشر وهو ان
العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسي
فقد يتراءى في خيالاتهم امور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة
بعيدة **تنبيه** العارف هش بش بسام
يجل الصغير من تواضعه مثل ما يجل الكبير وينبسط من

الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان
بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوي والجميع
عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل لما فرغ من
ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم يقال
رجل هش بش اي طلق الوجه طيب وبسام اي كثير التبسم
والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن
ثمانية اي اشباه وهي غريبة الاشتقاق من لفظ سواء
دون نهما فعافله او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل
ظاهر وهذان الوصفان اعني الهشاشة العامة وتسوية
الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق
لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا
حزن على فوات شيء واليه اشار عز من قائل ورضوان
من الله اكبر ومنه يتبين تاويل قولهم خازن الجنة ملك
اسمه رضوان **تنبيه** العارف له احوال لا
يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة
وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا باح حجاب من نفسه
او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل
بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك في
الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته
الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس دوي جريه وكذلك من
جناح الطير وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا شغله و
ازعجه فانزعج اقلعه من مكانه فانقلع وتاح له اي قدر وفي
رواية باح اي ظهر فيقال باح بسره اي اظهره والمعنى ان للعارف

احوال لم يحتمل فيها الاحساس بشاغل عليه يرد من خارج و
لو كان ذلك الشيء اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك
الاحوال تكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر في تلك
الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او قدر له حجاب اما من
جهة نفسه كما يرد عليها ما ينافي استعداده للوصول او من جهة
حركة سره كما ان يتمايل في فكره فيعرض له الالتفات الى شيء غير
الحق وبالجملة لا يتم بسبب احدهما تعين وصوله بالحق بل يبقى
منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السآمة من كل وارد
غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما
وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لان
عند الوصول لا يخلو من احد امرين احدهما ان تكون القوة حيث
لا يفي مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما
لقصورها او لشدة الاشتغال وحينئذ يكون مشغولا بالحق
فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية و
الثاني ان تكون القوة بحيث تفي بالامرين معا فلا يمسك معه
الخارجية لانها لا يكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف
فلانه يكون حينئذ اهش الخلق ببهجة الحق فيتلقى ما يرد
عليه مع انبساط وبشاشة **تنبيه** العارف لا يعنيه
التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة
المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر
فاذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير فاذا جسم
المعروف فربما غار عليه من غير اهله لا يعنيه اي لا يهمه
وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتحسس التفحص

وتحسست من الشيء اي تخبرت خبره واستهواه الشيطان
وغيره اي استهامه وغيره اي نسبه الى العاب وجسم اي
عظم وغار الرجل على اهله يغار غيره ومعناه ان العارف لا
يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا
عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا تحسس الا فارغ او خايف
او غايب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر
بل يعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر
بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر الوالد ولده و
ذلك لشفقته على جميع خلق الله تعالى واذا عظم المعروف
فربما سترة غيرة عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال
في تفسيره فاذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة
منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن **تنبيه**
العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت و
جواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف
لا ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونسا للاحقاد وكيف
لا وذكره مشغول بالحق الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب
بذله او بصبر بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس
وهو الشجاعة او بالمال وما جرى مجراه وهو الجود وهما
وجوديان والثاني يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو
الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد
وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ
وذكر علله **تنبيه** العارفون قد يختلفون في
الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم

من دواعي العيش فربما استوى عند العارف التقشف
والترف بل ربما آثر التقشف وكذلك ربما استوى عنده
التفل والعطر وربما آثر التفل وذلك عند ما يكون الهاجس
بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب
من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عند
ما يعتبر عادته من صحبته الاحوال الظاهرة وهو يرتاد
البهاء في كل شئ لانه مزية حظوة من العناية الاولى و
اقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وهو يختلف
هنا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين ۵
يقال تشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير و
اصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت والمرقع
وانت فيه النعمة اى اطغته وهو تفل بين التفل اى غير متطيب
واصغى اليه اى مال وعقيلة كل شئ اكرمه وعقيلة البحر درة
والخداج النقصان والسقط ردى المتاع وارتاد اى طلب
مع اختلاف في مجئ وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة
وحظيت المراة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اى قربها
ومنزلة وعكف عليه اى اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر
وفي قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب
الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب
لميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية به والثاني
مناسبته للامر القدسي **تنبيه** والعارف
ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شئ فهو في حكم من لا
يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله

بل من اجترح لخطيئته ان لم يعقل التكليف ۵ اجترح اى كسب
والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن
هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال
بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك مناثما لانه في حكم
من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف
في وقت تعقله ذلك او بمن يتاثم بترك التكليف كالنائمين
والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين ۵

اشارة جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل
وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك
فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل
فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل
ميسر لما خلق له ۵ الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اى
انقبض تقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى
الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في
هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى
ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض
بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر في اسرار الآيات

يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة
كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة
والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في
ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال ۵

الم

اشارة اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزو[ق]
مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر
ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة ٥ يقال ما رزات
ماله اى ما نقصت وارتزأ الشيء انتقص ومنه الرزية و
انما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لا رياضة على
قلة المؤنة ولقلة رغبته فى المشتهيات الحسية والاسجاح
حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال اذا سألت
فاسجح اى سهل الفاظك وارفق ٥ **تنبيه** تذكر
ان القوى الطبيعية التى فينا اذا شغلت عن تحريك المواد
المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة
قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها
الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله فى غير حاله بل عشر مدته
هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة ٥ الامساك عن القوت
قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة
واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك
عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود
ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين
فى فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه فى
الموضع المطلوب فى فصل ثالث بعدهما فان قيل الامساك
عن القوت الذى يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره
فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا ولهذا لما يتغذى
اعنى المواد الردية وفى ساير المواضع غير واجدة لذلك
فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك فى

سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان
انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت فى مدة طويلة
على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود
الامساك ليس بقادح فيه **تنبيه** اليس قد
بان لك ان الهيآت السابقة الى النفس قد تهبط منها
هيآت الى قوى بدنية كما يتصعد من الهيآت السابقة
الى القوى البدنية هيآت تنال ذات النفس وكيف لا و
انت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة
وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية ٥ اى مساعدة
نبه فى هذا الفصل على الامساك عن القوت الكائن عن
العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك
الى ما ذكره فى النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس
والبدن قد ينفعل عن هيآت يعرض لصاحبه اولا **نتيجة**
اشارة اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن
خلف النفس فى مهماتها التى تنزع اليها
احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب
فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال
الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل
الا دون ما يقع فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحاد
لا يعرى عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة
ومع ذلك ففى اصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود
له فى حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال
الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء

المزاج الحاد وفقدان المرض المضاد للقوة وله معين ثالث
وهو السكون البدنى من حركات البدن وذلك نعم
المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما حكى لك من
ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة ه السبب فى كون العرفان
مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى
العالم القدسى المستلزم لتشييع القوى القوى الجسمانية
اياها المستلزم لتركها افاعيلها التى منها الهضم والشهوة
والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفانى
والامساك المرضى ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفى
لان الخوف والعرفان نفسانيان فلا اعتراف بكون احدهما
مقتضيا للامساك اعتراف بجواز كون احوال النفسانية
سببا له اما المرضى فيخالفهما للسبب الذى ذكرناه وهو
وجدان المادة التى تصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان
العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض فى
بعض الصور يختص بامر من نقصان الاحتياج الى الغذاء
احدهما راجع الى المادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية
بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى
الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل
اكثر كانت الحاجة اشد والثانى راجع الى الصورة وهو
قصور قوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن
وانما احتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التى
لا توجد الا مع تعادل الاركان وتغذى الحرارة الغريزية
بها وكلما كانت القوى اقوى كانت الحاجة الى حفظها اشد
و

والعرفان مختص بامر يقتضى ايضا عدم الاحتياج الى
الغذاء وهو السكون البدنى الذى يقتضيه ترك القوى
البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان
باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز
اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لو تعيش غيره
بغير غذاء تلك المدة **اشارة** اذا بلغك ان عارفا
اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة
يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد
تجد الى سببه سبيلا فى اعتبارك مذاهب الطبيعة ه
هذه خاصية اخرى للعارف فادعى امكانها فى هذا
الفصل وسيجئ بيانها فى فصل بعده **تنبيه**
للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور
المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة
ما فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان
مستمر الامنة كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه
هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته
كما يعرض له فى الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء
المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت
للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوى التى له سلاطة
او غشيته غيرة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه
حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عن طرب او غضب
وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبداء القوى واصل الرحمة
ه المنة القوة والاستمهال هو الانبعاث والانتشاء

السرور عن اعرض الهزة النشاط والارتياح واولئك اى
اعطت بقالب او لينه معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ
القوة البدنية هو الروح الحيوانى فالعوارض المقتضية
لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن يقتضى
انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة
او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء
المعتدل يقتضى ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال
لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح
الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح
غيره بغيرها وكانت الحالة التى تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق
او حمية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا
يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتبين معنى الكلام
المنسوب الى على كرم الله وجهه والله ما قلعت باب خيبر بقوة
جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية

اشارة

اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب
فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك
الايمان به فان لذلك فى مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة
٥ هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها فى
هذا الفصل وبينها فى ستة عشر فصلا بعده

اشارة

التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس
الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما فى حالة المنام فلا مانع
عن ان يقع مثل ذلك النيل فى حال اليقظة الا ما كان الى
زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع

والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب
ذلك فى نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون
احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما القياس
فاستبصر فيه من تنبيهات ٥ يريد بيان المطلوب على
وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم
فاطلاعه عليه فى غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا
منه مانع الا مانعا يمكن ان يزول ويرتفع كالاشتغال
بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب فى النوم فيدل عليه التجربة
والقياس اما التجربة فتثبت بامرين احدهما باعتبار حصول
الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثانى باعتبار
حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع عن
الاطلاع النومى فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق
ما يراه النائم فى نفسه بالمتخيلة وفى حفظه وذكره بالمتذكرة
وفى كونه مطابقا للصور المتمثلة فى المبادى المفارقة
الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجيء بيانه

تنبيه قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة
فى العالم العلوى نقشا على وجه كلى ثم قد نبهت لان
الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات
جزئية تصدر عن راى جزئى ولا مانع لها عن تصور اللوازم
الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها فى العالم العنصرى
ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين
فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التى لها
كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها

زيادة

العقلى

معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة
كما لا ما حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك
لنظامه راى جزئي وآخر كلي وتجتمع لك مما نبهنا عليه ان
للجزويات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم
النفساني نقشا على هيئة جزوية شاعرة بالوقت او النقشان
معا والقياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب
حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احديهما ان صور
الجزويات الكاينة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها
والثانية ان للنفس الانسانية ان يرتسم بما هو مرتسم فيها
والمقدمة الاولى قد تبينت فيما مر والشيخ اعادها في
هذا الفصل فقوله وقد علمت فيما سلف ان الجزويات
منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه كلي اشارة الى العقلي
ارتسام الجزويات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد
نبهت لان الاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري
اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها نفوس
ومن كونها ذات ادراكات جزئية هي مبادي تحريكاتها و
الى نفسه من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن
العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام
الكاينات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية
ولوازمها في النفوس الفلكية الآن ذلك يقتضي كون مثل
الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في
شيء آخر وذلك ما يقتضيه راي المشائين ثم انه اشار بقوله
ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لنظامه راى جزئي

وآخر كلي الى الراي الخاص به المخالف لراي المشائين وهو
اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزويات معا
للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام
قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة و
ما يلوحه اسمها وسائر ما بعده الى قوله كما لا ما متعلق به و
حقا خبرها وقوله وصار للاجسام السماوية زيادة معنى
في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزويات في
المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون
اتم وذلك لنظامها رايين عندها احدهما كلي والآخر جزوي
فانهما قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن الانساني ولفظة
مستور يورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من
النظر ويورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي
ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف
بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس الذي ذكر الشيخ
في مواضع انه سر لا النظر المودي الى ذلك الحكم وقوله
ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدلا من قوله
ما يلوحه وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية
لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها
انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة
المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ
لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله
وتجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل
من راي المشائين وبقوله والنقشان معا الى اقتضاء

رأيه وفى بعض النسخ او النفسان معًا وهو الظاهر اى وفى
العالم النفسانى اما نفسًا ولهذا على هيئة جزئية بحسب
الرأى الاول او النفسانى معًا بحسب الرأى الثانى ه تنبيه

اشارة ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم
بحسب الاستعداد وزوال الحايل قد علمت
ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه
ولازيدنك استبصارا ه هذا الفصل مشتمل على تقرير
المقدمة الثانية التى اشرنا اليها فى الفصل السابق وقد
جعل ارتسام الغيب فى النفس الانسانية مشروطًا بشرطين
وجودى هو حصول الاستعداد وعدمى هو زوال
الحايل لان قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين و
الفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل
قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب فى النفس الانسانية
واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين
الشرطين يستدعى تفصيلا ما فالشيخ نبه على ذلك بعد
هذا الحكم الاجمالى فى عدة فصول تنبيه
القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب
شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الباطن لعمله
شغل عن الحس الظاهر فكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس
واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال
العقل آلته فانبتت دون حركته الفكرية التى يفتقر
فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شئ آخر وهو ان النفس
ايضا تنجذب الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها

التى لها بالاستبداد واذا استعملت النفس من ضبط ما
الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة
لم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به ه الموعود فى الفصل
السابق مبنى على مقدمات منها ما ذكره فى هذا الفصل
ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال
بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية
متجاذبة متنازعة وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس
الباطن ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر والظاهر
اعاده ليذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر
عن الحس الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن
الى الحس الظاهر امال العقل آلته اى جعل الانجذاب الفكر
الذى هو آلة العقل فى حركته العقلية مميلا للعقل نحو
الظاهر منبتا منقطعًا دون تلك الحركة المفتقرة الى
الآلة وفى بعض النسخ امال العقل اليه اى امال ذاك
الانجذاب العقل اليه وفى بعض النسخ اضل العقل آلته
اى اضله فى سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض
ايضا شئ آخر اى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر
واستعمالها الفكر فيما يدركه شئ آخر وهو تخليتها
عن افعالها الخاصة يعنى التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه
الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر
فقال واذا استعملت النفس من ضبط الحس الباطن تحت
تصرفها خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت يقال خار
الحر والرجل اى ضعف وانكسر وفى بعض النسخ حارت تلك

تخيرت في امرها والباقي طامس **تنبيه** الحس
المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش
في حكم المشاهدة وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت
هنيهة صورته في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون التوهم
ولتحصر ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما
والنقطة الجوالة محيطة دايرة فاذا تمثلت
الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان
في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها
مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها
فيه لا من قبل المحسوس ان امكن ه هذه مقدمة اخرى
ومعنى تذكيرها انفتته فيما مر من فعل الحس المشترك وهو
ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام
سبب لا محالة اما من خارج واما من داخل والذي من
خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر
النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول
ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة
الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني
مع زوال السبب كبقاء صورته الكاينة في مكانه الاول
عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلثة
ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا يتم
بها واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج الى
ما يدل على وجوده كما سياتي ولذلك لم يجزم الشيخ في
ابتداء الفصل بوجوده **تنبيه** قد يشاهد قوم من

المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا
نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب
باطن او من سبب موثر في سبب باطن والحس المشترك
قد ينتقش ايضا من الصور الجايلة في معدن التخيل والتوهم
كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من
لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة ه
يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب
الداخلي وتقريره ان الصورة التي يشاهدها المبرسمون
من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم
الاصلي ممن يعد في الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم
لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم
فهي مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة
فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب
تادية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني
القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب
موثر في سبب باطن يعني النفس التي تتادى الصور منها
بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك على
ما سياتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش
من الصور الجايلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي
يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت
في التصرف فيها ارتسم مما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور
في الحس المشترك كما كانت هي ايضا ينتقش في معدن التخيل
والتوهم من لوح الحس المشترك اي ينتقش ما يتعلق بالخيال

والوهم من تلك الصور او لواحقها فيهما عند حصول تلك
الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا شبيه تعاكس الصور
في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح
تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة كذا
معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا
والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين ه ر

تنبيه ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلا
حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره
كانه يبزه عن الخيال بزا ويغصبه عنه غصبا وعقلي باطن او
وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه
فيستغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا
يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة
فاذا سكن احد الشاغلين وبقي شاغل واحد فربما عجز عن
الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور
محسوسة مشاهدة ه ارتسام الصور في الحس المشترك من
السبب الباطني يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين
لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك
مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم
الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه
يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن
قبول الصور من السبب الباطني فكانه ينزعه عن المتخيلة
نزعا ويسلبه عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل
عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات

فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجبرا في
التفكر او التخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن
في الحس المشترك فهما يضبطان التفكر او التخيل عن الاعتمال
والاعتمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما
من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين
على ما سياتي فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخيل
الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراض
الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور
الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصغير
الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ
محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مر بما ذكره في فصل
مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن
الالتفات الى الجانب الآخر

اشارة النوم شاغل
للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل
ذات النفس ايضا في الاصل بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة
المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات
الاخر انجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال
نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه
من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة
الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا
كان لذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان
ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش ه
المتخيلة مشاهدة فترى في النوم احوالا في حكم المشاهدة

يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين
المذكورين اوكلاهما وبدأ بالنوم فان سكون الحس الظاهر
الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال
وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة
في حال النوم تشتغل في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء و
هضمه وتطلب الاستراحة عن ساير الحركات المقتضية للاعياء
فتجذب النفس اليها لتشيعها لحدسها ان النفس لو لم تجذب
اليها بل اخذت في شانها لشايعتها الطبيعة على ما مر فاشتغلت
عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير
البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان
النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض للحيوان
بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح
امور الاعضاء والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة
الطبيعة في تدبير البدن ولا يفرغ لفعلها الخاص الا بعد
عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم يسكنان ويبقى
المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن
القبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن
رؤيا **اشارة** واذا استولى على الاعضاء الرئيسة
مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى
جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف
احد الضابطين فلم يستنكر ان يلوح الصور المتخيلة في لوح
الحس المشترك لفتور احد الضابطين معناه ظاهر وهذه
الحالة اقل وجودا لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون

اقلي الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا
تنبيه انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها
عن المحاكيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت
بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى
قوة كان اشتغالها بالشواغل وكان يفضل منها للجانب
الآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى
فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها من مضادات
الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى لما فرغ عن اثبات
ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان
كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى
بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني
فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي
انها كلما قويت قوة لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها
كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب ولا اشتغالها
بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت
ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف
من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس
بحسبها غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس اقوى
قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان
انفعالها عن الجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب
وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان
المتخيلة انما ينتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط
والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة بتغيير الافعال

النفس عن محاكيات المتخيلة تشغلها عن افعالها الخاصة
بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان
انفعالها عن المحاكاة قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة في
افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين اسد و
اما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى
كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر بعينه
كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان
للجانبين اسد وكلما كانت اضعف كان بالعكس ولذلك
كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل
آخر اقل وكان يفضل منها لذلك الفعل فضيلة اكثر ثم اذا
كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اي تحرزها
احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة و
على ما يقربها اليه اقوى **تنبيه** اذا قلت الشواغل
الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات
تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش
من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا
هذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل
فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح
الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فينجذب النفس الى
الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل
اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطارئ و
حركة التخيل بعد استراحته ووهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبه
والتقاط استخدام النفس النطقية له طبعا فانه معاد من

النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال
تزحزح الشواغل عنه انتقش في لوح الحس المشترك قوله
للنفس فلتات اي فرص يجدها النفس فجاءة وساح اي جرى
والتزحزح التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا
قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي
بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شيء من
الغيب على وجه كلي ويتادى اثره الى التخيل فيصور التخيل
في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي
وهذا انما يكون في احدى حالتين احديهما النوم الشاغل
للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل
يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعني الروح المنصب
في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن
التخيل سكن فيفرغ النفس عنه ويتصل بعالم القدس حينئذ
بسهولة فان ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه
لاحد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح
فزال كلاله وكان الوارد امرا غريبا منبها تنبه له لكونه
بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس
وهو ان النفس يستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاته و
افعاله فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب
النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك **اشارة**
واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع الجوانب
المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال
اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما احتو

المنحرف فيرتسم في الخيال اشراقًا واضحًا وانتصب الخيال
لوح الحس المشترك الى جهته فيرتسم ما انتقش فيه منه لاسيما
والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله
التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا
صار المرتسم مشاهدًا مبصرًا او هتافًا او غير ذلك وربما
تمكن مثالا موفور الهيبة او كلاما محصل النظم وربما كان في
اجل احوال الزينة؛ مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف
هناك قول النبي عليه السلم ان روح القدس نفث في
روعي كذا وكذا ومثال الاستيلاء الاثر والاشراق في
الخيال الارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء
عليهم السلم من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما
يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد
وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الاولياء والاخيار
نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اولى واحق
بالوجود من ذاك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف
والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه
ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اي
صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيبة او استماع
كلام محصل النظم ومنه ما يكون في اجل احوال الزينة و
في بعض النسخ في اعلى احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة
وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة؛

تنبيه القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما
يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من

شيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب
وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن
باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما
نستعين به في انتقالات الفكر مستنبطا للحدود الوسطى وما
يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى
فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبط و
هذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس او لشدة جلاء
الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد
الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد
ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس
ايضا ذلك؛ محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها
الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور و
الرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها
غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان
السود وقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا
للحدود الوسطى او مستنبطا للحدود الوسطى هما نسختان اظهرهما
الاخير لان طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا انما هو
الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما جرى مجرى الحدود
هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبه
الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى
التي ذكرها هي ما يقتضيه التعقل والفكر من الامور الجزئية
التي ينبغي ان يفعل او لا يفعل فهذه القوة يعني المتخيلة
يزعجها اي يقلقها ويحركها بشدة كل سانح من خارج او باطن

الى هذا الانتقال اونضبطاى الى ان تنضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك الساخ فانها اذا اشتدت وقفت التخيل على ما يورده وتمنعه عن ان تتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الراى حال تفكرهم فى امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة فى الخيال فانه صارت للتخيل عن التلدد اى الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اى الذهاب قدما وورآء كما يفعل الحس ايضا ايضا ذلك عند مشاهدة حاله غريبة يبقى اثرها فى الذهن مدة والسبب فى ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة فى الاحتياج بعض ما يرتسم فى الخيال من الامور القدسية حالتى النوم واليقظة الى تعبير وتاويل كما سياتى

اشارة فالاثر الروحانى الساخ للنفس فى حالتى النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن فى الانتقال ويخلى عن التصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فترتسم الصورة فى الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس لها معينة فترتسم فى الذكر ارتساما قويا ولا ينتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك فى هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان وربما انضبط فكرك فى ذكرك وربما انفلت عنه الى اشيآء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس

ويصير عن الساخ المضبوط الى الساخ الذى يليه منتقلا منه اليه وكذلك الى آخره وربما اقتنص ما اضله من مهمه المطلوب وربما انقطع عنه وانما اقتنصه بضرب من التحليل والتاويل ش للآثار الروحانية الساخة للنفس فى النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها او شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر يتذكره ومتوسطة تنتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوى يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش اى ثابتة شديدة القلب ويكون معنية بها فتحفظه ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر الساخة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل بنيانه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك

تنبيه فما كان من الاثر الذى فيه الكلام مضبوطا فى الذكر فى حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تاويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكاته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحى الى تاويل والحلم الى تعبير ش الصراح الخالص وانما يختلف التاويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلى لا يفتقر الى تناسب حقيقى انما يكفى فيه تناسب ظنى او وهمى وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف بالقياس الى شخص واحد فى وقتين او بحسب عادتين وباقى الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من

الفصلين المتقدمين وتم الكلام فى هذا المطلوب

اشارة انه قد تستعين بعض الطبائع بافعال تعرض للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم فى تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعة يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما تشغل بعض من يستنطق فى هذا المعنى بتامل شئ شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه بشفيفه ومثل ما تشغل بتامل لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق او باشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحيير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع وفى حيرتهما امتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا ففى طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة كالبله لعدد من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب فى الكلام المختلط والايهام المسيس الحس وكل ما فيه تحيير وتدهيش فاذا استشد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوى وتارة يكون شبيها بخطاب من جنى او هتاف من غائب وتارة يكون مع تراءى للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة يوش اى يروك والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب

اذا

اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيا والرعش الرعدة وارعشه اى ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اى حيره وترقرق اى تلالا ولمع وتمور مورا اى تموج موجا وامتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب الاكثار الكلام والمسيس المس يقال للذى به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكالح الامور اى باشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتامله من يستنطق فى تقدمة معرفة فالشئ الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا اديرت بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافى المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المشبث بالفحم حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشئ المضئ كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التى تترقرق فكالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التى تمور فكالماء الذى يموج شديدا فى اناء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او الغليان الشديد وما يشبهه وباقى الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما تجرى مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هى ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك

امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها و
من السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم
هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية في
غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة
وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جسمت الفائدة به و
اطمانت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم
يعارض العقل فيما يرام منها وذلك من اجسم الفوائد
واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب
فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن
لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل
ربات القوم رباء اي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق
شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع الى الغيب
بالقياس الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا آخر
كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه**
ولعلك قد بلغك من العارفين اخبار تاتي بقلب العادة تكاد تصح
فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى
للناس فسقوا واستشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم
وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء
والموتان والسيل والطوفان او خشع لهم سبع او لم ينفر
عنه طائر او مثل ذلك مما لا ياخذ في طريق الممتنع الصريح
فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه الاشياء اسبابا في
اسرار الطبيعة وربما يتاتى لي ان اقتص بعضها عليك ش
لما فرغ عن بيان الآيات الثلث المشهورة التي تنسب الى العارفين

وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال
الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر
اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال تكاد تاتي بقلب
العادة ولم يقل تاتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليست
عند من يقف على عللها الموجبة اياها خارقة للعادة
انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل و
الموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهائم اما الموتان
على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المقتنيات وهو
غير مناسب لهذا الموضع
تذكير وتنبيه اليس قد بان لك ان
النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة
انطباع بل ضربا من علاقة اخرى وعلمت ان تمكن هيئة
العقد منها وما يتبعه قد يتادى الى بدنها مع مباينتها
له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق
فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على
قرار وتتبع اوهام الناس تغيير مزاج مدرجا او دفعة او ابتداء
امراض او افراق منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس
ملكة تتعدى تاثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم
وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد اثرت بمبداء
لجميع ما عددته اذ مبادي هذه الكيفيات لا سيما في جرم
صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت
انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن
ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام اخر

تنفعل عنها انفعال بدنه ولا يستنكر ان تتعدى عن
قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا
كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة
او غضبا اخوكما من غيرها ه المتذكرة في هذا الفصل
لشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة في
البدن انما هي قايمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير
تعلق التدبير والتصرف والآخر ان هيئة الاعتقادات
المتمكنة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل
كالخوف والفرح قد يتادى الى بدنها مع مباينة النفس
بالجوهر للبدن وبالهيآت الحاصلة فيه من تلك الهيآت
النفسانية ومما يولد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي
على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه
اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان
قد يغير مزاجه اما على التدريج او دفعة فينبسط روحه
وينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدا يأخذ
البدن الصحيح بسببه في مرض ما ويأخذ البدن المريض بسببه
في افراق اي برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه
افراقا اي ابل واما التنبيه فهو ان يعلم من هذا انه ليس
ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة تتجاوز تاثيرها عن
بدنه الى ساير الاجسام وتكون تلك النفس لفرط قوتها
كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها
بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثر ايضا في
العالم مبادي لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني تحدث

عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال
خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه
كالافاة اياها او اشفاق عليها فان توهم متوهم ان صدور
مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة
لظنه بان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيه او له
ولو كان بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار
فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد بارد فان صورة
الماء مبردة وليست باردة انما البارد مادته القابلة
لتاثيرها فاذن لا تستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة
حتى يفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق بابدان
غير بدنها فتؤثر في قواها تاثيرها في قوى بدنها خصوصا
اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اي حددت يقال
شحذت السكين اي حددته والمراد انها اذا حصلت لها
ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب
وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل
هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا
الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا
في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هو اشرف
تاثير اعظم من تاثير الوهم وايضا التخيلات التي لاجلها تتغير
حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون
القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون
لبدننا قوة تقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال
بذلك على تجويز ان يكون لنفوسنا هذه القوة فاذن لا تعلق

لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان
المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل
على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن
عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبنى على ظنه بالشيخ
انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه
لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل والغضب والفرح
ادراكات وهيآت تحدث فى النفس بواسطة آلات البدنية
كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد ذكر
فى هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية
ادت اليها امور عقلية انما هى تجارب لما ثبتت طلب اسبابها
ولم يجوز الاكتفاء بالجهل فى بيان الدعوى المذكورة [illegible]
اشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج
لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس
الشخصية تشخصها وقد يحصل لمزاج وقد يحصل بضرب من الكسب
يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار ه
لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس [illegible] اعنى القوة التى
هى مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة
تختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك
العلة يجوز ان تكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع
ويجوز ان تكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان
الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما
كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيئة النفسانية
المستفادة من ذلك المزاج التى هى بعينها الشخص الذى

يصير النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل لمزاج يطرأ و
ربما يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ
انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس
البشرية عنده متساوية فى النوع مع انه لم يذكر فى شىء
من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع
النفوس البشرية تحت حد نوعى واحد كاف فى الدلالة
على تساويها فى النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ
فى مواضع غير معدودة من كتبه **اشارة** والذى يقع
له هذا فى جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا
مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء
وتزيده تزكيته لنفسه فى هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته
فيبلغ المبلغ الاقصى والذى يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله
فى الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدرة نفسه من غلوائه
فى هذا المعنى فلا يلحق شأو الازكيا فيه ه الغلواء الغلو
والشأو الغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان
الجبلة والكسب لا يجتمعان الا فى جانب الخير ولذلك كان
ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذى يقابله ه
اشارة الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل
والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر
نهكا فى المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض
ان يكون المؤثر فى الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية
فى واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن
درجة الاعتبار ه النهك النقصان من المرض وما يشبهه

يقال نهك فلان اى دنف وضنى ونهكته الحمى اى اضنته
ومن يتعرض لمن توجب وانما قال الاصابة بالعين كادان تكون
من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها مما لم يجزم
بوجوده بل هى وامثالها من الامور الظنية والتاثير فى
الاجسام بالملاقاة كتسخين النار الفحم مثلا ومنه جذب
المغناطيس الحديد وبارسال الحر كتبريد الارض الماء
مما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية فى الواسطة كتسخين
الماء النار الذى فى الفحم بل كانارة الشمس سطح الارض
على مقتضى الراى العامى **تنبيه** ان الامور الغريبة
تنبعث فى عالم الطبيعة مبادى من ثلثة احدها الهيئة
النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية
مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية
بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة لهيات وضعية
وبينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية
وانفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر
من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من
قبيل القسم الثانى والطلسمات من قبيل القسم الثالث لما
فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص
الانسانية حاول ان يبين لسائر الحوادث الغريبة الحادثة
فى هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة فى ثلثة اقسام
قسم يكون مبدؤها النفوس كما مر وقسم يكون مبدؤه الاجسام
السفلية وقسم يكون مبدؤها الاجرام السماوية وهى وحدها
لا تكون سببا للحادث الا حين ما ينضم اليها قابل مستعد

ارضية وما فى الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم
المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد
جذب المغناطيس الحديد من جملتها وذلك مخالف للعرف
ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس
معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات و
كذلك فى الطلسمات **نصيحة** اياك ان يكون كيسك
تكيسك وتبرزك عن العامة هو ان تتبرى منكرا لكل شى
طيش وعجز وليس الخرق فى تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته
دون الخرق فى تصديقك بما لم تقم بين يديك بينة بل عليك
الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه
سمعك ما لم يبرهن استحالته لك فالصواب لك ان تسرح
امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان و
اعلم ان فى الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى
السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب ه ابرى اى اعترض
له اقبل قبله والطيش النزق والخفة والخرق بقابل الرفق
وسرحت الماشية اى ارعيتها وامهلتها وذادا اى طرد والغرض
من هذه النصيحة النهى عن مذهب المتفلسفة الذين يرون
انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على انكار
احد طرفى الممكن من غير حجة ليس الا كالحكم بالطرف الآخر
من غير بينة بل الواجب فى مثل هذا المقام التوقف ثم
ختم الفصل بان وجود العجائب فى عالم الطبيعة ليس بعجيب و
صدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية
ليس بغريب **خاتمة** **وصية** ايها الاخ انى

قد محضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك
قفي الحكم في لطايف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن
لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع
الغاغة اوكان من ملحدة هولاء المتفلسفة ومن همجهم فان
وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه
عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق
فاته ما يسالك منه مدرجا مجزا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما
تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج له ليجري فيما توتيه
مجراك متاسيا بك فان اذعت هذا العلم واضعته فالله بيني
وبينك وكفى بالله وكيلا ه يقال محضت اللبن لاخذ زبدة
الزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفي والقفية الشي
الذي يوثر به الضيف وابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته
والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة والجراة على الحرب
وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون و
الملحد الذين اي حاد عنه وعدل والهمج جمع همجة وهي ذباب
صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع
من الناس الحمقى انما هم همج ووثق يثق بالكسر فيهما ويتسرع اي
يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم وسواس ودرجه
الى كذا اي ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة
واسلفت اي اعطيت فيما تقدم وتاسى به اي تعزى به واذاع
الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقايدهم بالقياس
الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين
لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير مستعدين

لهما لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما
ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون
للحقايق الجازمون يفترقون الى واصلين وطالبين و
الطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون
قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى ههنا ست فرق
والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم
الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني
المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون
عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة
والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم
مع الغاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هولاء
المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين
يعرفون قدرها فقد امر بامتحانهم باربعة امور اثنان راجعان
اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق
بنقاء سريرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق
باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس الى الحكمة
احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن
مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما
بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق
ثم امر بعد وجود هذه الشرايط بالاحتياط البالغ عقلا وربما
حسبما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول الكتاب فهذا
ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات
مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال

الاشتغال

وتراكم الاشتغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال
وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من
الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق
العناد والله ولي السداد والرشاد منه المبدا واليه المعاد
وفرغت من تسويده في اواسط صفر سنه اربع واربعين وستمايه
حامدا ومصليا وداعيا ومستغفرا

وقع الفراغ عن كتبته ظهيره يوم الثلثا
الثالث والعشرين من ذي حجه حجه سبع ...
على يدي اضعف عباد الله احمد بن القاسم بن احمد
غفر الله له ولوالديه وللمومنين والمومنات محمد واله اجمعين

من كلام علامة العالم سلطان المحققين نصير الحق والدين روح الله
مصححه في تفسير قل هو الله احد توحيد نفي وجود متماثل
در ماهيت ومكاني در قوت منصور شود ومتماثل در ماهيت
يا متقدم بود در رتبت بمثابت علت بالنسبه با معلول يا متاخر بمثابت
معلول بالنسبه با علت يا بمثابت مقارن بل كفو پس تمهيد قاعده
توحيد كه بقول قل هو الله احد تفهيم يافت بلم يلد كه مقتضي نفي
صنف اولست ولم يولد كه مقتضي نفي صنف دوم است ولم يكن
له كفوا احد كه مقتضي نفي صنف سيوم است تمام گشت والله اعلم

كل حادث حدث بعد ان لم يكن فلا بد له من مادة يحدث
منها او فيها او معها فقوله حدث بعد ان لم يكن احتراز
عن الحادث بالذات لا بالزمان وقوله يحدث منها كالجسم
من المادة وفيها كالصورة في الجسم ومعها كالعرض مع الجسم

مما انشد به الكاتب ... [illegible]
اني وجدت من المكارم حسبكم ان تلبسوا خير الثياب وتشبعوا
واذا تذوكرت المكارم والعلى في مجلس انتم به فتقنعوا
[illegible] ولا يرجع الذكر وليس العامل
الجازم او الناصب مذكورا ولا ... على وجه [illegible]
الى ... العاطس [illegible] وابن الهادي

[illegible]

قيل في ان خلف الوعيد كرم

اذا وعد السراء انجز وعده ۞ وان وعد الضراء فالعفو مانعه

قال ابو عمرو بن العلا لعمرو بن عبيد ما تقول في اصحاب الكبائر
فقال اقول ان الله وعد وعدا واوعد ايعادا فهو منجز وعده
فقال ابو عمرو بن العلا انك رجل اعجم لا اقول اعجم اللسان ولكن اعجم القلب
ان العرب يعد الرجوع عن الوعد لوما وعن الايعاد كرما وانشد
واني وان اوعدته او وعدته ۞ لمخلف ايعادي ومنجز موعدي
فقال عمرو بن عبيد فهل يسمى الله مكذب نفسه فقال لا فقال عمرو بن عبيد
فسقطت حجتك فانقطع ابو عمرو بن العلا وعندي كان له ان يجيب بانه
نسبة الوعيد الى الوعد ولكن الوعد حق عليه والوعيد حق له ومن
اسقط حق نفسه فقد جاد وكرم ومن اسقط حق غيره فذلك هو اللوم
تفسير الكبير للامام فخر الدين الرازي

[illegible]

[illegible]

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين احمد و[illegible]
وكفى عبده ١٢٧٥

[illegible]